



عـــام زايـــد



مجلة دورية محكمة تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع
العدد 1 جمادى الآخرة 1439 هـ- مارس 2018م

أبحاث أصولية

- محددات منهجية في التعامل مع النصوص
- منهجية بناء ونقد الفتوى
- الاجتهاد بتحقيق المناط

أبحاث مقاصدية

- الصناعة المقاصدية وإدارة الخلاف

أبحاث فقهية

- الاستدلال بالقراءات القرآنية على الأحكام الفقهية في المذهب المالكي

أبحاث في المنهج

- نظرات في مفهوم التجديد الأصولي في فكر العلامة عبد الله بن بيّه

فتوى العدد

- فتوى في الضرر وبعث الحكمين في المعتمد من مذهب مالك





بسم الله الرحمن الرحيم



الحقوق

مجلة الموطأ

العدد الأول مارس 2018

رقم الطلب: MC-02-016435026

رقم السجل الإعلامي: MF-02-4090510

الترقيم الدولي: 978-9948-24-448-6 (ISBN)

التصنيف العمري: E

تمت الموافقة على الطباعة من طرف المجلس الوطني للإعلام بدولة الإمارات العربية المتحدة

الإيميل: Journal@almuwatta.com

الهاتف: 00971505957039

الفاكس: 9712 441 2054+

مسار للطباعة والنشر - دبي

info@hqpc.ae

Dubai-IMPZ

الهاتف: 0097144484000

الفاكس: 0097144484111





مجلة الموطأ

مجلة دورية محكمة تعنى بعلوم الشرع وقضايا الواقع العدد 1 جمادى الآخرة 1439هـ - مارس 2018م



الفهرس



أبحاث في المنهج

وجهة نظر

كتب وقراءات

فتوى العدد



افتتاحية العدد





الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه.



بين يديك أيها القارئ الكريم العدد الافتتاحي لـ«مجلة الموطأ»، مجلة جاءت نتيجة مسار طويل من التفكير والعمل قاده العلامة الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، من أجل تحقيق غايات نبيلة تهدف إلى استعادة الوعي بإقامة التوافق المفقود بين نصوص الشرع من جهة، وبين الواقع الذي تتنزل عليه من جهة ثانية، أقيمت من أجله ندوات وورشات ومؤتمرات على أرض عدد من البلاد العربية والإسلامية كان محورها "تعميق الاجتهاد بتحقيق المناط: فقه الواقع والتوقع"، فمن ماردين ونواكشوط سنة 2010، ومرورا بورشتي الرباط والصخيرات سنة 2011، ومؤتمر تونس للأقليات الدينية في نفس السنة، ومؤتمر الكويت حول تحقيق المناط سنة 2012، كانت القناعة تكبر بضرورة العمل على توسيع أوعية البحث في فقه الواقع والتوقع، والكشف عن مسالكه، ولفت الانتباه إلى مقاصده وأهميته وراهنيته.



ولأن الأفكار تنضج بالزمن، ولا تشيخ إلا إذا شاخت همم أصحابها، وتحتاج إلى مؤسسة تمتلك مرجعية فكرية، وتتمتع برؤية منهجية، وتنظر إلى المتوقع من خلال الواقع، فإن واجب الوقت اقتضى أن تترجم مخرجات هذه اللقاءات والمؤتمرات والورشات إلى واقع، من خلال كيان مؤسسي يعمل على الإسهام في جهود تصحيح المفاهيم الشرعية، وتأصيل منهج معالجة وعلاج أخلال ثقافة مأزومة انحرفت بها _أي: المفاهيم_ عن سياقها، واجتالتها عن نسقها، واجتثها من أرضها الخصبة المنتجة للحياة، وزرعتها في أرض بور لا تنبت إلا التعصب والتطرف والتشدد، وأحالت ماءها العذب الفرات إلى ملح أجاج تمجه الفطر السليمة وتأباه النفوس السوية.

من أجل ذلك، قام على أرض أبوظبي الطيبة صرح علمي اختار تيمنا وتفاؤلا أن يحمل اسم «مركز الموطأ»، فمن جهة التيمن أن يكون اسم المركز هو اسم أول كتاب أُلف في صحيح الحديث الشريف – أي موطأ مالك رحمه الله- ومن جهة التفاؤل أن يكون مُوَطَّئا مباركا ميمونا يخدم العلم الشرعي والكينونة الإنسانية، ويسهم في تصحيح ما يمكن تصحيحه من المفاهيم التي أصابتها لوثة التيارات التي توكأت على نصوص ومفاهيم الشرع، فأصاب شواظها الأديان والإنسان والأوطان.

تأسس هذا الكيان العلمي برعاية كريمة من دولة الإمارات العربية



المتحدة، وبرئاسة العلامة الشيخ عبد الله بن بيه، وَفق مشروع تجديدي عماده ركنان: رواية صحيحة ورؤية واضحة. فأما الرواية فتنطلق من الشرع نفسه تأصيلا وتوصيلا، وأما الرؤية فتمزج بين الأصيل الأثيل، وبين معرفة الواقع والانفتاح عليه والنظر فيه تأويلا وتعليلا وتنزيلا، ومن مجموع الركنين تتحصل أُطرٌ مرجعيةٌ، ومحدداتٌ منهجية في التعامل مع علوم الشرع وقضايا العصر، يكون من مخرجاتها في «مركز الموطأ» تكوين وإعداد زمرة من طلبة العلم وَفق تصور علمي متين يمتاح من معين سليم، ويسير في مسار قويم.

ولأن كل مشروع علمي يستلزم أن تتنوع وسائل تحقيقه وتحققه، فإن «مركز الموطأ» واحتفاء بـ«عام زايد» وبما قدمه الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان رحمه الله من خدمات جليلة للعلم وللإنسانية، يصدر العدد الأول من «مجلة الموطأ»، وهي مجلة شرعية محكمة يراد لها أن تتجاوز حدود الزمان والمكان، لتنفتح على الرؤى المعرفية المتعددة، وتستوعب الاختلاف والتعددية، انطلاقا من شمولية الدين، وبهدف الإسهام في تجديد مناهج الفقه والتفكير الشرعي وطرائق الاجتهاد والاستنباط، واستعادة خصوصيات وإيجابيات وفعالية الخطاب الإسلامي في توليد الفكر وتحليله ونقده، وتقديم إجابات على "الأسئلة القلقة والمقلقة" بعبارة العلامة الشيخ عبد الله بن بيه.



إن المرجعية المنهجية التي ارتضتها «مجلة الموطأ» هي نفس المنهجية التي يقوم عليها المشروع التجديدي للعلامة عبد الله بن بيه، منهجية تموضع النصوص والمفاهيم، وبنفس الروح تموقعها، تقوم على بيان الإشكالات التي اعترضت وتعترض الخطاب الإسلامي، وعلى تقديم برهان على مظاهرها، وعلى وضع عنوان للحلول والمقاربات المرجوة لها. ومن هذا المنطلق، ستستهدف موضوعات المجلة وملفاتها المستقبلية قضايا مهمة جدا، وغاية في الراهنية، وهي قضايا تتعلق بإمكانيات التجديد في الخطاب الإسلامي ومجالاتها، وبمشروعية الاختلاف العلمي، ونجاعة التسالف المعرفي وغير ذلك من المهمات التي تفرض نفسها على الفكر الإسلامي عموما، والبحث الشرعي خصوصا.

وتقدم المجلة في عددها الأول الافتتاحي جملة من المقالات التي تؤصل للخط التحريري الذي ستسير فيه المجلة في أعدادها اللاحقة، وسيجد – القارئ الكريم – في ثنايا هذا العدد أبوابا ثابتة ستنضاف إليها في المستقبل القريب إن شاء الله تعالى أبواب أخرى تكتمل بها صورة نسقها واتساقها.

ومن هذا المنطلق، ضم هذا العدد باب «أبحاث أصولية»، وفيه ثلاث مقالات، أولها يعالج المحددات المنهجية للتعامل مع النصوص والمفاهيم الشرعية، وهي ذاتها المحددات التي يتبناها المشروع الفكري



والتعليمي ل «مركز الموطأ». وأما الثاني، فيتناول قضية ذات بعد مهم في التعامل مع النصوص والمفاهيم والنوازل، ونقصد بذلك موضوع منهجية بناء الفتوى ومسالك نقدها، والغاية من الموضوعين أن يقف القارئ على التكامل -نظريا من حيث المبدإ - الذي ينبغي أن يكون حاضرا في ذهن الذي يعالج قضايا الأزمان والأحوال الوقتية للناس. والمقال الثالث، موضوعه: الاجتهاد بتحقيق المناط باعتباره صورة من صور تجديد وتعميق الاجتهاد المعاصر، وهو في أبعاده المضمونية يتساوق مع سابقيْه ليفيد وإياها خصائص وخصوصيات المنهج المنضبط في التأويل والتعليل والتنزيل.

وفي باب «أبحاث مقاصدية»، يعالج موضوع «الصناعة المقاصدية وإدارة الخلاف»، وهو مقال يتكامل مع سابقيْه باعتبار أن النظر الفقهي كما تحكمه النصوص فكذلك تحكمه المقاصد، والخلاف واقع حتما وطبيعةً لأسباب كثيرة ليس أدناها تعدد المناظر ومناهج المعالجة، لذلك يقدم هذا الموضوع محتكمات الخلاف ضمن المنظومة المقصدية وأدواتها العملية في تدبير الاختلاف.

ويأتي باب «أبحاث فقهية» ليسلط الضوء على موضوع الاستدلال بالقراءات القرآنية على الأحكام الشرعية، وهو موضوع يستمد أهميته من خلال كون القراءات القرآنية مؤثرة في المعاني، وسببا من أسباب



الاختلاف بين الفقهاء، وقد اخترنا التعامل مع منهج المالكية في هذا الصدد انسجاما مع عنوان المجلة والمركز، في انفتاح تام على سائر المذاهب الأخرى.

ولحرص «مجلة الموطأ» على التعددية في الرأي، وتقرير مبدأ «تعدد المناظر»، تفتح باب «وجهة نظر» لتكون نافذة على تدبير الاختلاف في جملة من القضايا المنهجية والرؤى ذات البعد الشرعي، حيث إن من منهجها أن تضع الرأي وتفتح المجال للرأي المخالف له في إطار قواعد الاختلاف العلمي والموضوعية المنهجية، وسيجد القارئ في هذا الباب موضوع «حظ المذاهب الفقهية من علمي الحديث وأصول الفقه المدونين» الذي يفتح إشكالات كبيرة تحتاج نقاشا علميا رصينا يقدم خدمات جليلة للدرس الفقهي والأصولي.

ولأن مشروع «مركز الموطأ» يمتاح من فكر العلامة عبد الله بن بيه، يسلط باب «أبحاث في المنهج» الضوء على الإطار الفكري للعلامة عبد الله بن بيه، من خلال تناول تصوره للتجديد في العلوم الإسلامية عموما والنظر الاجتهادي خصوصا، ويبين المقال أبعاد التجديد في فكر العلامة، وأسسه، وموقفه من دعاوى التجديد المعاصرة. وهو نفس الأمر الذي يطرحه باب «كتب وقراءات» الذي يقدم قراءة في كتاب العلامة عبد الله بن بيه الموسوم ب«تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع»، والذي يمثل خلاصة الرؤية الشرعية والمنهجية للتعامل مع



الواقع وتنزيل الأحكام الشرعية عليه.

وختام الأبواب باب «فتوى العدد»، وقد طرحنا فيه فتوى العلامة بن بيه حول «الضرر وبعث الحكمين»، وهي فتوى تضمن نفسا تأصيليا يفيد الباحثين والدارسين في منهج تأصيل القضايا الفقهية وتقرير الأحكام الشرعية فيها.

ولا يفوتنا أن ننوه أن أبواب المجلة مفتوحة أمام الأقلام الجادة، والرؤى التي تقدم طرحا رصينا ومتينا وجريئا ومنضبطا لمنهجية البحث وآليات تدبير الاختلاف، ويسعد إدارة تحرير المجلة أن تستقبل البحوث والدراسات التي ترتفع بالبحث العلمي الشرعي من وهدة الاختلافات الواهمة أحيانا والمتوهمَة أحيانا أخرى إلى أفق وسعة الاختلاف المحمود التي ترتفع بالواقع إلى مقتضيات الوحي، وتضعه في مقامه المحمود من كونه شريكا في موضعة وموقعة نصوص ومفاهيم الشرع.

وفي الختام، نسأل الله سبحانه وتعالى التوفيق والسداد في القول والعمل، ونعتصم به جل علاه من أسباب الخطأ المقصود ومن موجبات الزلل. والحمد لله رب العالمين.

مدير التحرير

يوسف بن عبد الله حميتو



أبحاث أصولية



محددات منهجية
في التعامل مع النصوص الشرعية

سماحة العلامة الشيخ عبد الله بن بيّه

رئيس مركز الموطأ للدراسات والتعليم - أبوظبي -



يعرف الزمن الراهن وضعا فكريا يسيطر على نفوس الأمة وعقولها، ويطبع سلوكها، ويُعطل مسيرتها، ويُكبِّل خطاها، ويصرف طاقتها في قنوات العدم الذي لا يُنتج إلا عدماً؛ لقيام التمانع السلبي بين دعويين:

- **أولاهما:** حداثية تبحث عن منتج مقلد، ومفهوم هلامي تبريري، تجعل منه مقدمة ضرورية، ومعبراً وممراً إجبارياً لكل عمل نهضوي، فحكمت بالتوقف ما لم يُلبَّ شرطُها ويتقدَّم رهطُها.

- **والثانية:** دعوى دينية لا تسمح للواقع بالإسهام في مسيرة التطوير وسيرورة التغيير ما لم تنخله بغربالها، وتكسوه بجلبابها، ويستجيب لطِلابها، تتجاهل الواقع وتعيش في القواقع، حمل بعض منتحليها فقهاً وليسوا بفقهاء، فحكموا بالجزئي على الكلي، وتعاملوا مع النصوص بلا أصول، فأمروا ونهوا وهدموا وبنوا.

إنه تراكم تاريخي عمره قرون أسهم فيه الاستعمار الغربي للبلاد



الإسلامية، فاستولى على الزمان والمكان والإنسان، بمعنى أنه استولى على التاريخ وأصبح غيرهم «الغربيين» خارج الزمن ثقافة وفكراً وإبداعاً. مما جعل الشريعة خارج المجال اليومي للحياة أي خارج الممارسة في الواقع في أغلب الأقطار، الأمر الذي حرم الأمة من أنْ تقوم بجهد ذاتي، بأيد راشدة وعليمة في تطوير موروثها بناء على تجارب الحياة وإكراهاتها، فانزوى الفقه عملياً إلى مجال الأحوال الشخصية. وانبرى للإجابة في غمرة الأحداث - ربما بحسن نية وسلامة طوية - ثلة تظن أنها بقفزة يمكن أن تغير الإنسان وتعيد عقارب ساعة الزمان.

إلا أن لدى بعض هؤلاء خللاً ناشئاً عن قصور في التأصيل، وضمور في الفقه، وعدم التزام بالمنهجية وعدم فهم للواقع، ظاهريةٌ في التفسير وجهلٌ بالحِكَم والتعليل، وتجاهلٌ للواقع عند التنزيل؛ فقدموا فتاوى تتضمن فروعاً بلا قواعد وجزئيات بلا مقاصد، تجانب المصالح وتجلب المفاسد، مما أوجد حالة من الفوضى الفكرية تطورت إلى نزاعات وخصومات كلامية سرعان ما استحالت إلى حروب حقيقية بالذخيرة الحية فسفكت الدماء المعصومة واستبيحت الحرمات المصونة في مشهد غابت فيه الحكمة وانتزعت -من قلوب الأطراف المنخرطة فيه - الرحمة.

إن هذا الوضع يفصح عن قصور ثلاثي الأبعاد:

1 - قصور في إدراك الواقع.

2 - قصور في فهم تأثير كلي الواقع في الأحكام الشرعية في الجملة.

3 - قصور في التعامل مع منهجية استنباط الأحكام بناء على العلاقة



بين النصوص والمقاصد وبين الواقع.

لقد أورثت هذه الأجيال الثلاثة - المذكورة أعلاه - ظاهريةً في التعامل مع النصوص منبتةً عن المنهج الأصولي والفقهي الذي يتعامل مع النصوص في ثلاث دوائر: **دائرة التفسير والتأويل، ودائرة التعليل في شعبها الثلاث من الكلي إلى الجزئي قياساً منطقياً، وبالعكس استقراءاً، ومن الجزئي إلى الجزئي-قياس تمثيل، أما الدائرة الثالثة فهي دائرة التنزيل بتحقيق المناط الذي هو العنوان الكبير، حيث هو أداة لوزن الأحكام بميزان كفتاه النصوص والقواعد الكلية من جهة والواقع من جهة أخرى، حتى لا يقع تجاوز للنصوص والقواعد، أو إجحاف بالواقع الذي قد ينظر إليه الفقيه بخاصة والمتعاطي بصفة عامة من زوايا مختلفة.**



قصور ثلاثي الأبعاد:
- قصور في إدراك الواقع.
- قصور في فهم تأثير كلي الواقع في الأحكام الشرعية في الجملة.
- قصور في التعامل مع منهجية استنباط الأحكام



وهذا التجاوز، وهذا الإجحاف لا يُؤْمَنان إلا من خلال اعتماد مقاربة منهجية تقوم على طرق وآليات يستعملها الفقيه لاستنباط أحكام في محل خفاء من دليل، سواء تعلق الأمر بدلالة الدليل، أو معقول الدليل، أو تنزيل الدليل من خلال تحقيق المناط.

إنها مقاربة تلاحظ السياق الزماني والمكاني والإنساني في حالتي النزول والتنزل، باعتبار أن الأوضاع السائدة تفسر النصوص لغة



ومضمونا من حيث تفاعلها معها، وتؤثر في فعاليتها في الأوضاع اللاحقة والفقه الإسلامي واجتهاد المجتهدين. وهذا ما يعني أن كل نصوص الشريعة لها موقعها وموضعها، وأن التعامل معها تلقيا وفهما وتنزيلا ليس أمرا عبثيا، وليس تابعا لهوى الأفراد أو الجماعات أو إملاءات المصالح الوهمية أو المتوهمة.

هي مقاربة **(تموقع النصوص)** في بيئتها الأصلية، وبنفس الروح **(تموضعها)** في البيئات الزمنية والبشرية، لتحقق مقاصدها الباحثة عن مصالح العباد الذي هو أصل وضع الشريعة كما قال الشاطبي. بذلك، فهي تنأى عن كل فهم للشريعة لا يدرك علاقتها بالزمن، أو ينزلها بطريقة حرفية تنأى بها عن مقاصدها المعقولة وعن المصالح البشرية المنشودة، ويؤدي إلى ضد المطلوب، ويجني على النص وعلى مصلحة الإنسان المستهدفة.

وهذا منهج لسنا فيه بدعا من الناس، فقد متحناه من منهج السلف الصالح من العلماء الراسخين، وفهمهم الذي أحاط بأقطار الكون والكينونة، وأبعاد الوجودات الخارجية والذهنية، فأصلوا للعلاقة بين أقسام الخطاب الشرعي، وبين منظومة الأوامر والنواهي، وأحوال المأمور، ودرجات التكليف، ولاحظوا ميزان الزمان والمكان والإنسان، ووزن المصالح والمفاسد، والعلاقة بين الواقع والمتوقع، فأقروا بتغير الأحكام بتغير الأزمان بناء على نصوص منضودة وسيرة للنبي وخلفائه مشهودة.

وانطلاقا من هذه النظرة الكلية لعلاقة الشرع بالإنسان والواقع،



نتعامل مع نصوص الشرع من خلال ما يلي:

1 - النظرة الشمولية التي تعتبر الشريعة كلها بمنزلة النص الواحد:

ونحن هنا ننطلق من مسلمة أن نصوص الشريعة بمنزلة نص واحد في نظام الاستدلال والاستنباط، فمن لم يحط بها علماً ولم يجمع أطرافها لم يسعه أن يفقه معانيها.

يقول الشاطبي: **«كثيرا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة، وبأدلة صحيحة اقتصارا على دليل ما، واطراحا للنظر في غيره من الأدلة»**[1]**. ويقول: «إن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها ومطلقها المحمول على مقيدها ، ومجملها المفسر بمبينها...إلى ما سوى ذلك من مناحيها ، فإذا حصل للناظر من جملتها حكم من الأحكام؛ فذلك الذي نظمت به حين استنبطت... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة متحدة»**[2]. فهذه النصوص دليل على فساد منهج الاجتزاء -إن منحناه شرف أن يكون منهجا -، وهذا من أخلال ثقافة مأزومة يعمد أصحابها إلى التعمية على مجموع النصوص والأدلة التي إذا نظر إليها على أساس وحدتها أفضت إلى ما ينسف تعللاتهم ومزاعمهم.

---

1 - الاعتصام، 1/ 222.

2 - الاعتصام، 1/ 244.



2 - **عرض النصوص على اللغة** [1]:



إن العلاقة بين اللغة العربية والفقه هي أهم أساس من أسس الشريعة إلى جانب المقاصد



إن العلاقة بين اللغة العربية والفقه هي أهم أساس من أسس الشريعة إلى جانب المقاصد، وهي مجر عوالي اختلاف العلماء ومَجرى السوابق من خيولهم، وإن أصول الفقه هو أجلى مثال لهذا الارتباط، وأفسح ميدان لهذا الالتقاء، وخاصة في أبواب الدلالات، ففيها تتجلى أسباب الاختلاف وبواعث الائتلاف، وتظهر مذاهب الفقهاء لواحبَ واضحة إلى المحجة البيضاء، وذلك لأن الشريعة ترجع إلى كلام، وهذا الكلام جاء بلغة عربية، سواء كان لفظاً للشارع، أو حكاية لفعله، أو تقريره. أو تعلق بإدراك الاحتمالات والحمولة اللغوية التي تهيئ النص للتأويل. المجاز، وحمل المشترك على أحد معنييه أو معانيه، ومنه أيضا حمل المطلق على المقيد، وحمل العام على الخاص وحمل الأمر على غير الوجوب، والنهي على غير التحريم، وتقدير المضمر في دلالة الاقتضاء وغير ذلك مما تناوله الأصوليون.

وباعتبار آخر: فإن الذي يتعامل مع النصوص الشرعية لاستخراج الأحكام وتقرير المسائل؛ فإنه يتعامل معها على أساسين لا ثالث لهما: **النصوص والمقاصد**، ويؤيد ما ذكرناه قول الشاطبي: «**الاجتهاد إذا**

---

1 - قد بسطنا الكلام في حاجة الفقيه إلى العربية في كتابنا «أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات»، ص: 24 فما بعدها، دار المنهاج، الطبعة الأولى، 1427هـ-2007م.



تعلق بالاستنباط من النصوص.. فلا بد من اشتراط العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها أو مسلَّمة من صاحب الاجتهاد في النصوص.. فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشارع من الشريعة جملة وتفصيلاً»[1].

3 - **الجمع بين النصوص التي يوحي ظاهرها بالتعارض:**

إن محاولة الجمع هي الخطوة الأولى التي يخطوها المجتهد قبل اللجوء إلى وسائل الترجيح، تتمثل في محاولة الجمع بين الدليلين. وذلك أن الجمع بين الدليلين المتقابلين -من الكتاب، أو السنة، أو منهما، أو من نصين للمجتهد، ولو كان الجمع من وجه كتخصيص العام بالخاص، وتقييد المطلق بالمقيد، وتأويل الظاهر منهما بما يوافق الآخر الذي هو نص - واجب. وقد ذكر الإمام الرازي في المحصول أن الجمع يكون تارة بالحمل على جزئيتين وتارة على حكمين وتارة على حالين.

4 - **الموازنة بين الجزئي والكلي:**

وهذه الموازنة ضرورية لتفادي صورة أخرى من صور الاجتزاء أي: الاكتفاء بالجزئي والإعراض عن الكلي، وعدم فهم التجاذب الدقيق بين الكلي والجزئي، فالشريعة ليست على وزان واحد، فلا هي مجموع الأدلة الجزئية، ولا هي مجرد كليات عائمة، أو قيم مجردة، وبالتالي لا ينظر إلى الجزئي إلا من خلال الكلي، كما لا قوام للكلي إلا بجزئياته، مع مراعاة أنه حال التعارض بينهما لا الكلي يقدم بإطلاق، ولا الجزئي

1 - انظر: الموافقات للشاطبي 4/ 162، دار المعرفة، بيروت، تحقيق: عبد الله دراز.



كذلك، وذلك راجع إلى ميزان المجتهد الذي يستخدمه في عملية تحقيق المناط، فقد يلمح المجتهد في الجزئي معنى من المعاني ينخزل به عن كليه ويتقاعد به عن مدى عمومه، فيحكم له بحكم يختلف عن حكم الكلي كما في دليل الاستحسان وهو في حقيقته استثناء جزئي من كلي، ودليل سد الذرائع وهو في أساسه حكم على جزئي مراعاة لمئال أصبح بمنزلة الكلي فاجتاله عن كليه وهو أصل الإباحة مثلا.

وتارة يكون الجزئي عريا عن تلك المعاني فيتقوى الكلي فيستوعب الجزئي ويهيمن عليه كما في المصالح المرسلة، ولا ترجيح في هذا إلا ما يراه المجتهد في كل قضية، وما يسبره في كل مسألة من خلال الأدلة الأصولية التي هي أقرب إلى الضبط وأحكم في عملية الربط وإن كانت غير صارمة الانضباط مما أتاح مساحة للاختلاف في الأدلة الحاملة لها.

والواقع يشهد أن الذين حكموا بالجزئي على الكلي، وتجاهلوا الواقع وعاشوا في القواقع، قدموا فتاوى تتضمن فروعاً بلا قواعد، وجزئيات بلا مقاصد، تجانب المصالح وتجلب المفاسد، فخلقوا فوضى فكرية سرعان ما استحالت دماء مسفوكة رغم عصمتها وأعراضا منتهكة رغم حرمتها.

نحن بحاجة اليوم إلى نظر متين يربط العلاقة بين الكليات والجزئيات، وهي جزئيات تنتظر الإلحاق بكلي، أو استنتاج كلي جديد من تعاملات الزمان وإكراهات المكان والأوان، أو توضيح علاقة كلي كان غائما أو غائبا في ركام العصور وغابر الدهور، حتى لا تضيع مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع.



5 - عرض الخطاب الآمر «التكليف» على بيئة التطبيق «خطاب الوضع»:

وهذا ضمن البيئة الأصولية لعملية تحقيق المناط والمجال الناظم للدلالة التي تحوطها فالخطاب الشرعي قسمان: خطاب تكليفي، وخطاب وضعي. فالقسم الأول أحكام معلقة بعد النزول على وجود مشخص، هو الوجود الخارجي المركب تركيب الكينونة البشرية في سعتها وضيقها، ورخائها وقترها، وضروراتها وحاجاتها، وتطور سيروراتها، فإطلاق الأحكام مقيد بقيودها وعمومها مخصوص بخصائصها.

وأما الثاني : خطاب الوضع أسبابا وشروطا وموانع وما ينشأ عنها من صحة وفساد، وتقديرات وحجاجا، وعزائم ورخصا[1]، فهو الذي يحوط خطاب التكليف ويكلؤه، فهو يقيد إطلاقه، ويخصص عمومه، فقيام الأسباب لا يكفي دون انتفاء الموانع، ولن تُنتج صحة أو إجزاء دون توفر الشروط سواء كانت للوجوب، أو شروط أداء أو صحة، فلا بد من تحقيق المناط للتدقيق في ثبوت التلازم طرداً وعكساً، ولذلك كان خطاب الوضع ناظماً للعلاقة بين خطاب التكليف بأصنافه: طلب إيقاع، وطلب امتناع، وإباحة، وبين الواقع بسلاسته ورخائه وإكراهاته.

تلك هي البيئة الأصولية لتحقيق المناط، أما البيئة التي تتجلى فيها هذه الأحكام، فهي الواقع الذي بفهمه وفقهه واستنباط حقيقته -

---

1 - وهذه الأخيرة بمعناها الأوسع الذي يشمله معناها الأصولي الخاص من كونها حكم غُيِّر إلى سهولة لعذر مع قيام العلة الأصلية. بالإضافة إلى الرخص اللغوية التي تعني: التيسير الذي يتمثل في العدول عن القياس لحاجة الناس كالسَّلَم والإجارة. وفي الحديث: «ورخص في العرايا».-متفق عليه-



حسب عبارة ابن القيم - يتهيأ المحل لتنزيل الحكم. فالواقع هو الأرضية بالتعبير المعاصر لتحقيق المناط.

6 - مراجعة سياقات النصوص:

وهذه المراجعة تعني تحيين العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان، وقد كانت هذه المراجعة حاضرة في وعي فقهاء الصحابة رضوان الله عليهم، فقد كانت لهم اجتهادات في مقابل ظواهر نصوص تحقيقا لمناط، وبناء على مصلحة تطرأ، أو مفسدة تدرأ، وبناء على واقع متجدد قد لا يكون مشمولا بعموم النصوص أو داخلا في إطلاقها، لكون تطبيقها عليه قد يكون مخلا بمقصد من مقاصد الشرع، وبالتالي قد يكون معارضا لكلي علم من الشرع بأدلة أخرى.

وبتأملنا في ما نراه اليوم من أحداث، نجد أنَّ عدم حضور هذه المراجعة، والفهمَ الساذج للنصوص دون اعتبار لسياقاتها العامة والخاصة خصيصة منهج مختل، يعمد إلى تصورات مبتوتة عن سياقاتها الأصلية، فيسقطها على سياقات مغايرة من غير تكييف ولا تحقيق مناط، وهذا ظاهر جداً في دعواهم الجهاد، وفرضهم الجزية على الأقليات الدينية التي ساموا أهلها الخسف والذلة في بعض البلاد الإسلامية دون نظر لبيئة التنزيل، أو أسباب النزول أو الورود، أو إعمال لقواعد النظر في السياقات.

إنَّ هذه الأمة بحاجة ماسة بل في ضرورة حاقة لمراجعة مضامين شريعتها في كليها وجزئيها؛ لتعيش زمانها في يسر من أمرها وسلاسة في سيرها، في مزاوجة بين مراعاة المصالح الحقة ونصوص الوحي الأزلية.



إنَّ المراجعة ليست مرادفة للتراجع، وإن التسهيل ليس مرادفاً للتساهل، وإن التنزيل ليس مرادفاً للتنازل.

إنه ترتيب للأحكام على أحوال المحكوم عليهم؛ وهم المكلفون الذين خاطبهم الشارع خطاباً كلياً مبشرا وميسرا ومنبها ومنوهاً بأن الشريعة الخاتمة لا تريد إعناتهم، وأن تلك إحدى ميزاتها البارزة وصفاتها الباهرة ﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (سُورَةُ النِّسَاءِ6)، ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ (سُورَةُ الأَعرَافِ 157)، ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ (سورة البقرة 256)، ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ (سورة النحل/106) ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ (سورة الأنعام/ 119).



إنَّ المراجعة ليست مرادفة للتراجع، وإن التسهيل ليس مرادفاً للتساهل، وإن التنزيل ليس مرادفاً للتنازل.



7 - اعتبار العلاقة بين الأوامر والنواهي ومنظومة المصالح والمفاسد:

فإهمال هذه العلاقة هي إحدى مظاهر أزمة الخطاب المتطرف، وهو ما يعارض قيمة الحكمة التي هي إحدى القيم الكبرى للشريعة الإسلامية، ويحيلها إلى خطاب عبثي يعود بالضرر على قيم الرحمة والعدل والمصلحة، ويجعل منها خطابا يوحي ظاهره بكراهية الآخر نتيجة تصرفات طائشة مجنونة تلبس لبوس التقوى دون اعتبار



للعلاقة بين منظومة الأمر والنهي ومنظومة المصالح والمفاسد المنضبطة بالضوابط الشرعية.

إن الواقع هو مرآة المصالح والمنافع التي تجلب، والمفاسد والمضار التي تدرأ، فهو إذاً البيئة الحقيقية باعتبار ذلك المقصد الأعلى الذي تذود الشريعة عن حياضه وترد إليه المقاصد.

8 - مراعاة التطور الزماني والواقع الإنساني:

إن التطور الزماني والواقع الإنساني يقترحان صورا مغايرة للصور التي نزلت فيها الأحكام الجزئية، فالواقع مقدمة لتحقيق المناط. وواقعنا اليوم يفرض قراءة جديدة في ضوء الشرع للتذكير بالكليات التي مثلت لبنات الاستنباط، تحت تأثير ما يمكن أن نسميه بكلي الزمان أو العصر أو الواقع سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا؛ فهو واقع فيه اليوم معاهدات دولية، وحدود، وأسلحة دمار شامل، وتعددية دينية وثقافية وإثنية داخل البلاد الإسلامية وخارجها، وتغيرت فيها الولاءات القبلية والدينية إلى أخرى تعاقدية، وصارت السيادة في الواقع الدولي للاعتماد المتبادل بين الدول، والمعاهدات والمواثيق الدولية شبه حاكمة، وأصبحت العولمة سيدة العالم وليست حالة عابرة يحضر فيها الآخر حضورا اختياريا في ظاهره لكنه في عمقه إجباري. إنه واقع يؤثر في النظم والقوانين ومدى ملاءمتها للنصوص



إن التطور الزماني والواقع الإنساني يقترحان صورا مغايرة للصور التي نزلت فيها الأحكام الجزئية





الشرعية مجردة عن مقاصد التعليل وقواعد التنزيل.

إن واقع اليوم يقتضي البعد عن الخيال الرومانسي حول التاريخ، والتخلي عن الوهم الإمبراطوري للأمة، وعن التاريخ المعسكر والمنتصر، أو الذي يجب أن يكون كذلك، وعن أوهام جعلت الأمة اليوم في حالة عداء للإنسان والكون عوض أن تبقى على أصلها شريكة في بناء الكون وعمارته.

إنَّ عالم اليوم لم يعد يُعرِّف هويته بالدين، وإنما أصبح يعرِّفها بالثقافة والمصالح والتكنولوجيا والمعاهدات، وهو لا ينفي أن يكون فيه متدينون ومحافظون، ولم يعد الواقع يقبل تقسيمات المعمورة، فالخطأ في التشخيص قاتل، لأن العالم اليوم عالم متعدد الثقافات، قيمته في التعددية التي هي في حد ذاتها فضيلة تفتح فرصا واسعة للسلام الأصلِ الطبيعي للبشرية.

9 - **النظر في المئالات والعواقب:**

المآلات مسلك من مسالك معرفة الواقع والأدوات التي بإمكانها أن تكتشف المستقبل بعد أن يكون الناظر قد عرف الواقع بكل تضاريسه ومتوقعاته ليضمن التوازن في تنزيل الحكم عليه ومعرفة توجه المستقبل من خلال معطيات الحاضر التي أفرزها الماضي، إنه توقع عقلاني بعيد عن التوهم أو عن معنى الاستباق وإن تقاطع معه، يتأسس على واقع يحقق ويثبت العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص، ولا يهمل فيه أي عنصر من عناصر العلاقة بينه وبين الدليل الشرعي الذي يقع التدقيق في شقيه: الكلي والجزئي، كما يدقق



في تقلبات وغلبات الواقع والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده، بحيث لو تنزل بالفعل لكان محمود الغب جار على مقاصد الشريعة.

10 - ملاحظة موارد الخطاب طبقاً للوظائف النبوية:

النبي ﷺ مبلغ، وقائد مجتمع، وقاض في الخصومات...وهي وظائف لاحظها العلماء - كالقرافي -. وليس ذلك خاصا به عليه السلام، بل إن الأنبياء والرسل كانت تصرفاتهم تختلف طبقا للوظائف التي يجدون أنفسهم مسؤولين عنها، وهو اختلاف أدوار ووظائف، فعيسى عليه السلام بقي في مجتمعه، وكذلك نوح عليه السلام قبله بقي يدعو قومه حتى دعا عليهم، بينما كان موسى كان مسؤولا عن مجتمع بني إسرائيل بعد النزوح، فكانت له وظائف غير وظائف من سبقه من الأنبياء، وكذلك كان النبي ﷺ داوود عليه السلام الذي حارب جالوت وساس بني إسرائيل. وهكذا فإن النبي الخاتم محمدا ﷺ في مكة كان يقوم بوظيفة الدعوة، ولكن عندما انتقل إلى المدينة واتبعه أهلها انضافت إليه وظيفة إدارة المجتمع.

11 - استحضار البعد الإنساني والانتماء إلى الكون:

وذلك باعتبار وحدة الأصل والخلق، فالأصل هو التعاون بين البشرية والسعي إلى إصلاح الأرض واستدامة صلاحها، فالبشرية في حاجة إلى التعاون على البقاء بدل الصراع الذي يؤدي إلى الفناء، في حاجة إلى حلف كوني لإصلاح الخلل الحضاري الكبير الذي يعتبر الإرهاب فرعا من فروعه ونتيجة من نتائجه، والحد من مخاطر صناعة السلاح التي أصبحت تحت تصرف العقلاء والمجانين، إنها في حاجة إلى



أولي بقية يتداركون ما يمكن تداركه قبل الخراب، يرفعون المظالم ما أمكنهم، ويعيدون الحقوق ويطالبون النفس بأدائها ما وسعهم.

12 - استغلال الإمكان المتاح في الشريعة:

وذلك من خلال استنفار المنهج الأصولي الثري الذي تمثل هذه المحددات أهمَّ مِعداته وليس كل مُعداته.

إنّ التنزيل والتطبيق هو عبارة عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أيِّ عنصر له تأثير من قريب أو بعيد، في جدلية بين الواقع وبين الدليل الشرعي، تدقق في الدليل بشقيه الكلي والجزئي، وفي الواقع والمتوقع بتقلباته وغلباته، والأثر المحتمل للحكم في صلاحه وفساده. بحيث لو تنزَّل بالفعل كان «**محمود الغِبِّ جارٍ على مقاصد الشريعة**» حسب عبارة الشاطبي[1].

فالبحث عن الواقع إنما هو للفت الانتباه إلى الأهمية والإمكان المتاح من خلاله لمراجعة كثير من الأحكام التي لو تركت فيها عمومات النصوص على عمومها، ومطلقاتها على إطلاقها، دون تخصيص في الأولى وتقييد في الثانية، دون مراعاة للواقع، لذهبت مصالح معتبرة بكلي الشرع مقدمة على الجزئي في الرتبة والوضع؛ وبهذا ندرك قول القرافي: «**الجمود على النصوص أبداً ضلال وإضلال**»[2]. وقول الشاطبي بأن العالم الرباني هو الذي ينظر في كل حالة ليقدم الحكم

1 - الموافقات، 5/ 178.

2 - الفروق، 1/ 177



المناسب. وقول ابن القيم: «إن المفتي الذي يطلق حكما واحدا في كل حالة هو مثل طبيب له دواء واحد كلما جاء مريض أعطاه إياه، بل هذا المفتي أضر»[1].

كما أنَّ آليةَ تحقيقِ المناطِ تتعامل مع مقاصد الشريعة بصفة عامة، إذ أنّ مراعاةَ الواقع وتحقيقَ المناط من خلاله يمثل أهم وسيلة لتحقيق العدل الذي يعتبر مقصداً أعلى في سُلَّم المقاصد. كما أنه يشير إلى توخي التيسير، وهو أيضا مقصد تواترت الأدلة على اعتباره في التشريع الإسلامي[2].

وفي الجملة، فإنه يحقق المصلحة المتوخاة في كليات الأدلة وجزئيات الأحكام من خلال تحقيق المناط لتنزيل المقاصد من سماء النظريات إلى أرض العمليات، ومن مجرد التصورات إلى ميدان التطبيقات. وبالتالي فلن تكون المقاصد مادةً صحفيةً،أو ثقافةً عامةً ولا ترفاً ذهنياً يُجلِب عليها غيرُ المتخصصين بخيلهم ورجلهم؛ لمحاولة إيهام العوامّ بأنَّ الشريعةَ سَيَّالةٌ، وأنَّ النصوص - دون انضباط - حمالةٌ، غير مفرقين بين مقاصدَ عاليةٍ تمثل مظلةً كليةً، لكنها لا تُولّد أحكاماً جزئية، -كقول ابن رشد: مقصود الشارع تعليم الحق وعمل الحق - وبين مقاصدَ مولدة للأحكام، كالمقاصد الثلاثة الكبرى، الضروري والحاجي والتحسيني، وهي مُولدةٌ للمقاصد العامة والمقاصد الجزئية[3].

وليكون التعامل مع المقاصد منضبطاً يجب الاستنجاد بلفيف

1 - إعلام الموقعين، 3/ 66.

2 - راجع ما كتبناه في كتابنا «صناعة الفتوى» حول قاعدة التيسير.

3 - راجع كتابنا «مشاهد من المقاصد» في المشهد السادس.



من الأدلة الأصولية كمعيار لسلامة تطبيق الدليل وحسن تنزيله على المحل، كالاستحسان والاستصلاح والذرائع والقياس، والاستصحاب، والسياسة الشرعية، فإذا كان الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل - حسب عبارة ابن رشد الحفيد[1]، أو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي - حسب عبارة الشاطبي -[2]، فإن تقدير المصلحة هو وظيفة تحقيق المناط. وإذا كانت المفسدة المرجوحة تسقط للمصلحة الراجحة -كما يقول المقري -[3] فتحقيق المناط هو الذي يقرر الرجحان، وإذا كانت العبرة في الذرائع بغلبة الإفضاء أو أكثريته، فالذرائع والمئالات مبنية على تحقيق المناط، كما ذكر الشاطبي، أما القياس فعلاقته به حميمة في التعرف على الفرع، وبخاصة بتنقيح المناط في مسلك السبر كما نبه عليه الغزالي، وكذلك في مسلك التخريج الذي يَشتبكُ النوعُ الثاني من تحقيق المناط به، حتى ادعى أكثر الأصوليين فيه أنه قياس، كما قدمنا. وأما الاستصحاب فهو التحقق من وجود سابق (واقع) لترتيب أَثره في وضع غائم عم.



ليكون التعامل مع المقاصد منضبطاً يجب الاستنجاد بلفيف من الأدلة الأصولية كمعيار لسلامة تطبيق الدليل وحسن تنزيله على المحل



1 - بداية المجتهد، 3/ 201.
2 - الموافقات، 5/ 194.
3 - قواعد المقري، القاعدة: 434، ص: 263، بتحقيق د. محمد الدردابي.



خاتمة:

هذه المنهجية التي ندعو إليها، هي منهجية من رحم الشريعة، كانت موجودة وممارسة في واقع الحياة، وإن كانت اليوم غائبة عن الذاكرة الجمعية، فإننا نريدها أن تعود مرجعية للعلماء والحكام كما كانت من قبل، ولم يكن يشذ عنها إلا المنشقون الخارجون عن المجتمع وعن الأمة الذين لهم في الشرع وضع محدد وصفات معينة يتحقق بها المسلم من أمرهم كما بينتها نصوص الشريعة.

إنّ إهمال هذه المنهجية إفراطاً أو تفريطاً أو الإخلالَ بها يؤدي إلى أخلال كبيرة، توقع أحياناً في تضييق شديد وحرج لعدم اقتدار المتعاطي على فتح الأبواب وولوج السُّبُلِ الموصلة إلى مقاصد الشرع والميسرة على الخلق، وفي نفس الوقت المنضبطة بضوابط الاستنباط. وقد أشرنا أثناء بحثنا إلى مسائلَ من هذا النوع، لكنه قد يؤدي إلى انفلات وخروج عن ضبط الشرع، - حسب عبارة الباقلاني - بناء على استحسانٍ لغير معنى، وقياسٍ بدون الشروط المعتبرة للعلة، واستصلاحٍ لمصالح مُهدَرة.





بناء منهجية الفتوى ومعايير نقدها

سماحة الأستاذ الدكتور / شوقي إبراهيم علام

مفتي الديار المصرية



مقدمة

- **حمد وثناء وتقسيم الدراسة:**

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد، علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا رسول الله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ومن والاه.

أما بعد،

فإن أمر الفتوى عظيم، وخطرها كبير، جعلها القرافي في «الإحكام» من باب النيابة عن صاحب الشرع الشريف في بيان الأحكام للناس، ووَفق تعبير ابن القيم: إنها توقيع عن رب العالمين، ومن ثم اختصت بجملة من المقومات والمعايير والأسس التي لا بد من مراعاتها، وتدور هذه المقومات والأسس حول شخصية المتصدر للفتوى، وكيفية الوصول للفتوى باعتبارها آخر مرحلة تمر بها عملية الإفتاء، وذلك من خلال معرفة الأدلة الشرعية وكيفية الاستفادة منها، مرورًا بإدراك الواقع والوقوف على حقيقته وقوفًا صحيحًا محيطًا بكل أبعاده، ثم



العلم بكيفية الربط بينهما وفقه تنزيل الحكم الشرعي على الواقعة محل السؤال.

وهذا كله يتطلب علومًا شتى تتوافر في شخص المتصدر للفتوى، ويتطلب تحصيلها زمانًا طويلاً يلتقي فيه بشيوخ العلم كل في فنه وتخصصه، حتى تصير لديه الملكة التي يقتدر بها على استنباط الحكم من الأدلة، أو ترجيح قول على قول يختاره ليفتي به في النازلة المعروضة عليه.

موضوع البحث هو في بناء منهجية الفتوى ومعايير نقدها؛ لهذا نرى من الأوفق أن نعرض لمنهج بناء الفتوى من خلال المقومات الثلاثة السابق ذكرها، من فَهم الأدلة وفهم الواقع والربط بينهما، ثم نعرض لمعايير نقد الفتوى من جهة المفتي، أو من جهة الفتوى نفسها.

ولهذا فإننا نقسم هذا البحث إلى فصلين:

الفصل الأول: منهجية بناء الفتوى، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أهلية المفتي.

المبحث الثاني: منهجية بناء الفتوى.

الفصل الثاني: معايير نقد الفتوى، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أسباب نقد الفتوى من جهة المفتي.

المبحث الثاني: أسباب نقد الفتوى من جهة الفتوى ذاتها.



الفصل الأول: منهجية بناء الفتوى

- **تمهيد**

لا يمكن القول بوجود فصل بين منهجية بناء الفتوى وأهلية المفتي المنوط به تطبيق تلك المنهجية، بل إن أهلية المفتي هي جزء أصيل، وضمانة مهمة في سبيل إصدار الفتاوي الصحيحة، فكما ينبغي التركيز على الضوابط التي يسير عليها من يتصدى للإفتاء فيما يُعرض عليه من الوقائع، كذلك ينبغي الاهتمام بأهليته حتى تكون الفتوى متفقة مع الشرع الشريف.

وعليه فسوف نقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: أهلية المفتي.

المبحث الثاني: منهجية بناء الفتوى.

المبحث الأول: أهلية المفتي

- **تمهيد وتقسيم:**

لا شك أن أهلية المفتي تنعكس على فتواه وفهمه للوقائع، وبقدر عمق هذه الأهلية تكون إحاطته بالعملية الإفتائية برمتها، والعكس صحيح، وقد اهتم فقهاء المسلمين بالكلام عن أهلية المفتي اهتمامًا بالغًا، ونصوا علي أن الشروط المتطلبة لوصف صاحبها بالمفتي هي شروط الاجتهاد ذاتها، فالمفتي هو المجتهد، قال الكمال بن الهمام (وقد استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو المجتهد، وأما غير المجتهد ممن



يحفظ أقوال المجتهدين فليس بمفت[1].

ثم صعب هذا الأمر جدًّا لكثرة الناس وانتشار العمران وقلة المجتهدين، وانصرف العلماء إلى التقليد، فتخففوا من قصر الفتوى على المجتهدين، قال ابن دقيق العيد: (توقيف الفتيا على حصول المجتهد يفضي إلى حرج عظيم واسترسال الخلق في أهوائهم، فالمختار أن الراوي عن الأئمة المتقدمين إذا كان عدلاً متمكنًا من فَهم كلام الإمام، ثم حكى المقلدُ قولَه فإنه يكتفى به؛ لأن ذلك مما يغلب على ظن العامي أنه حُكْمُ الله عنده، وقد انعقد الإجماع في زماننا على هذا النوع من الفتيا)[2].

قال ابن الصلاح: (منذ دهر طويل طوي بساط المفتي المستقل المطلق والمجتهد المستقل، وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة)[3].

ولما كان الأمر كذلك، كان لابد أن نتوقف عند الآتي:

أ - **أهلية المفتي المجتهد**، والذي يتصدى للفتوى في النوازل والوقائع والقضايا المعاصرة، مع الأخذ في الاعتبار أن أحد أهم سمات عصرنا هو الاجتهاد الجماعي من خلال المجامع الفقهية والمؤسسات الإفتائية، والتي تعمل على التحقق من أهلية المنتسب إليها، ومدى صلاحيته لعضويتها، كما أنه يخضع لقواعد الاجتهاد الجماعي المعمول بها في تلك الهيئات، تلك التي تُمَكِّنه من سماع آراء المتخصصين في هذه النوازل،

1 - فتح القدير وتكملته (16/ 317).

2 - «الفروق» للقرافي (2/ 117).

3 - «أدب الفتوى» لابن الصلاح (40).



ومناقشتهم فيها لتتضح الصورة بدقة، وكذلك من طرح آرائه ومناقشة أدلته من قبل أعضاء الهيئة أو المجمع، وسماعه آراء غيره من الأعضاء ومناقشة أدلتهم، حتى يتفق الأعضاء على رأي واحد في الأعم الأغلب.

ومن ثم فالمشكلة تكمن في بعض من يرى نفسه أهلاً للفتوى في المسائل المعاصرة خصوصًا من خارج تلك المؤسسات، ولا يتوقف أمام ما يصدُرُ عنها من فتاوى، بل لا يسمع لها أصلاً، ومن هنا تأتي مخالفاته غالبا، ولأنه يعمل بصفة فردية فلا يستطيع التواصل مع المتخصصين، ولا المؤسسات التي يعملون من خلالها اللازم لعملية الاجتهاد .

ب - **أهلية المفتي المقلد:** سواء كان تقليده لمذهبه الفقهي فيما لا يقبل التغير، أو تقليده للمجامع الفقهية أو المؤسسات الإفتائية فيما يقبل التغير، أو فيما يستجد من وقائع ونوازل.

فإذا كان يعمل في إطار مؤسسة إفتائية فإنه يلتزم بمعتمدها الذي يتم بعد بحث وتمحيص لما عليه فقهاء الإسلام والنظر إلى الواقع ثم اختيار قول من أقوالهم يناسب هذا الواقع ويحقق المصلحة التي تغياها الشرع الشريف، وذلك كله بعد مراعاة عوامل التغيير وضوابط الفتوى.

ومن هنا نقسم هذا المبحث إلى الفرع الأول

المقومات الأساسية لأهلية المفتي المجتهد

1 - **تمهيد:**

لم تُوكَلْ مهمة استنباط الحكم الشرعي من الدليل التفصيلي لأي إنسان، بل كان ذلك لشخص توفرت فيه شروط معينة، تجعله قادرًا



على أداء هذه المهمة، فمما يعين على الاستنباط -على وجهه المقصود للشارع - أن يكون مَنْ يقوم بعملية الاستنباط أهلًا لها، ونعتقد أن أهلية المفتي لها دور كبير في طريقة معالجة القضايا المعاصرة، بل تعد الأساس الذي يُرتكز عليه في تناول هذه القضايا، وبقدر اقتدار الفقيه وذكائه الوقاد وسعة أفقه وغزارة علمه وحسه الفقهي نستطيع أن نصل إلى معالجة دقيقة للقضية محل البحث[1].

ولا شك أن أهلية المفتي المجتهد كانت محل اعتبار لدى علماء الأصول، ومن ثم وضعوا جملةً من الشروط في الشخص حتى يوصف بأنه مجتهد قادر على التعامل مع الأدلة الشرعية، وهذه الشروط هي مقومات أهلية المفتي المجتهد، ونعرض لأهم هذه المقومات فيما يأتي:

إدراك النصوص الشرعية:

يشترط في المفتي أن يكون عالمًا بالقرآن الكريم وبما فيه من الأحكام؛ ناسخه ومنسوخه، محكمه ومتشابهه، مجمله ومفسره، عامه وخاصه، قادرًا على تأويل ما يجب تأويله، وبناء ما تعارض منه بعضه على بعض، وترجيح ظاهر على ظاهر، عارفًا بالأقيسة وحدودها وأنواعها، وطرق استخراجها، وترجيح العلل والأقيسة بعضها على بعض، ليقدر على استنباط الحكم الملائم لمقاصد الشرع، والمحقق لمصالح العباد المعتبرة.

كذلك يلزم أن يكون عالمًا بالسنة النبوية وبما فيها من الأحكام،

1- انظر: في هذا المعنى: «البحر المحيط» (6/ 199 - 204)، «منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي» (ص61).



وأن يعرف منها ما يعرف من الكتاب، ويزيد معرفة التواتر، والآحاد، والمرسل، والمتصل، والمسند، والمنقطع، والصحيح، والضعيف.

وينبغي أن يكون المفتي عالمًا بأسباب نزول آيات القرآن الكريم، وكذا أسباب ورود أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ لأن العلم بذلك يمد الفقيه بجوانب وملابسات النص فيسدد في تفسيره، متلمسًا معرفة المقصود الحقيقي للشارع، وهذا ما قرره الإمام الشاطبي - رحمه الله تعالى - حيث قال بعد أن قرر بعض المشكلات التي قد تصاحب اللفظ، ولا يُفهم المراد منه على وجه الدقة إلا بعد معرفة مقتضيات الأحوال والقرائن المحيطة به، ومنه أسباب النزول الخاصة بالنص الشريف، قال: (ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل من هذا النمط (يقصد المشكلات التي عرضها سابقًا) فهي من المهمات في فهم الكتاب فلا بد منها، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال[1].

وينبغي أن يكون المفتي على اطلاع كلي على معاني آيات الذكر الحكيم عامة، مع الاهتمام بصفة خاصة بالآيات التي لها صلة بالأحكام الفرعية، وهذه يدركها الفقيه بملكاته الوهبية والكسبية حتى وإن كانت بين ثنايا آيات القصص والوعظ، كاستنباط ما يدل على جواز ارتكاب أخف الضررين تفاديًا لأشدهما من آيات الخضر رضي الله عنه مع سيدنا



ينبغي أن يكون المفتي على اطلاع كلي على معاني آيات الذكر الحكيم عامة



1 - «الموافقات في أصول الشريعة»، (3/ 347 - 348).



موسى عليه السلام، ومشروعية التخطيط الاقتصادي لمواجهة الأزمات من العمل لزيادة الإنتاج وتنظيم الادخار وتقليل الاستهلاك، أخذًا من قصة يوسف عليه السلام في قوله تعالى: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَأَبًا فَمَا حَصَدتُّمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِۦٓ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّا تَأْكُلُونَ﴾[1].

وينبغي أن يكون المفتي عالمًا بالنصوص الشرعية من حيث القطعية والظنية:

- فقد تكون قطعية الثبوت قطعية الدلالة.
- وقد تكون ظنية الثبوت قطعية الدلالة.
- وقد تكون قطعية الثبوت ظنية الدلالة.
- وقد تكون ظنية الثبوت ظنية الدلالة.

ففي الحالة الأولى: لا يُقبل الخلاف، ويجب الوقوف عند النص الشرعي، وردُّ كل قول مخالف، ولو زعم صاحبه أنه مستند إلى دليل آخر كالمصلحة مثلًا، وعلى هذا الأساس فإن كل ما يحدث في الوقت المعاصر من قضايا مستندة إلى المصلحة في نظر البعض غير أنها تعارض النص، في مثل هذه الحالة فإنه لا يُلتفت إليها؛ إذ المصلحة المعارضة للنص لا يعمل بها، بل المصلحة في اتباع النص.

وفي الحالة الثانية: فإن النص الشرعي إذا ما قُبِلَ بالمعايير العلمية الموضوعة لذلك فلا ريب أنه لا يقبل معه خلاف من حيث دلالته؛ لأن النص لا يحتمل حينئذ إلا معنى واحدًا، ومن ثم كل ادعاء باحتماله معنى آخر يكون على غير أساس علمي، ولا تسانده قاعدة من قواعد

1 - سورة يوسف، الآية رقم: 47.



تفسير النص، لكن قد يكون الظن في ثبوته طريقًا لبعض أهل العلم في عدم قبوله بالأسس الموضوعية التي وضعت لقبول النص، وهذا بطبيعة الحال يكون في غير القرآن الكريم.

وفي الحالة الثالثة: يكون الخلاف مقبولًا في دلالة النص، لكنه لا يكون مقبولًا في ثبوته، بل مَنْ رَدَّهُ لأجل عدم الثبوت يُرَدُّ عليه ذلك؛ إذ لا احتمال في عدم الثبوت حتى يقبل إمكان عدم الثبوت.

وفي الحالة الرابعة: يكون الخلاف مقبولًا ويُعذر معه المخالف؛ إذ الاحتمال قائم في دلالة النص وفي طريق ثبوته.

غير أنه إذا كان النص من الأمور المجتهد فيها ويحتمل أكثر من معنى، وأجمع الفقهاء على معنى منها وجعلوه هو المراد للفظ، فقد صار اللفظ بهذا الإجماع قطعيًّا في المعنى الذي أجمعوا عليه؛ إذ باتفاقهم عليه صار المعنى الآخر مطروحًا وليس محتملاً، ولا معنى للقطع إلا نفي الاحتمال.

ويظهر أثر هذا المقوم في أهلية الفقيه في وقوفه على سبب من أهم أسباب الخلاف الفقهي؛ ذلك أن اللفظ إما أن يكون قطعي الدلالة في المعنى المراد منه، أو يحتمل هذا المعني وغيره، فإن كان قطعي الدلالة لم يكن هناك مجال للخلاف، لأنه -أي اللفظ - لا يحتمل إلا هذا المعنى، ومن ثَمَّ فلا يجوز صرفه عنه إلى غيره بحال، وإن كان ظني الدلالة احتمل الخلاف، وفق ترجيح معنى على آخر من المعاني التي يحتملها اللفظ عند فقيه بخلاف غيره الذي ترجح عنده المعنى الآخر،



مما يبرز الخلاف بين الفقهاء[1].

- **العلم بمواطن الإجماع:**



العلم باللغة العربية شرط أساسي لوجود فقيه قادر على استنباط الحكم الشرعي من الدليل

يمثل الإجماع أحد الأدلة الشرعيَّة المتفق على الاحتجاج بها في الجملة، وإذا ثبت فهو حجة قطعية، ولا يدخله النسخ، ولذلك قرر الأصوليون أنه لا يجوز الاجتهاد في مسألة إلا بعد التحقق من أنها لم ينعقد فيها إجماع من قِبل مجتهدي الأمة في عصر من العصور على حكم معين، فإن عَلم بانعقاد الإجماع تعين الحكم به ولا تجوز مخالفته إلا إذا حدث تغير في العوائد والأعراف، أو اختلاف الواقع المعيش، أو حسب عوامل التغير التي تؤثر في تنزيل الأحكام الشرعيَّة.

- **العلم باللغة العربية:**

العلم باللغة العربية شرط أساسي لوجود فقيه قادر على استنباط الحكم الشرعي من الدليل، وحجة القول بهذا الشرط أن النص الشرعي -الذي هو أساس كل الأدلة الشرعية التي يستنبط منها الحكم الشرعي للواقعة - نزل باللغة العربية، ومن ثم فإن فهمه يتم من خلال هذه اللغة، ولا يتصور فهمه بغيرها بحال، إلا على نحو مبتور لا يؤدي إلى الغرض المطلوب، إن تصورنا حصول ذلك، وهو بعيد إن لم يكن غير ممكن أصلًا.

1- يراجع في أسباب اختلاف الفقهاء عمومًا: «أسباب اختلاف الفقهاء»، المرحوم الشيخ: على الخفيف.



والعلم باللغة يقتضي أن يكون الفقيه عالمًا بها وبطرق دلالتها على المعاني، فيكون عارفًا بأوجه التمييز بين الحقيقة والمجاز، والخاص والعام، والمحكم والمتشابه، وطرق دلالة اللفظ على المعنى المراد. ولا يلزم تبحره في اللغة إلى الحد الذي يصل فيه إلى مرتبة سيبويه أو الخليل أو الأصمعي، وغيرهم من أئمة اللغة[1].

قال الغزالي (ت 505هـ) رحمه الله تعالى: «والتخفيف فيه: أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد، وأن يعرف جميع اللغة، وأن يتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه»[2].

وقال الزركشي رحمه الله تعالى (ت 794هـ): «أن يكون عارفًا بلسان العرب وموضوع خطابهم لغة ونحوًا وتصريفًا، فليعرف القدر الذي يفهم به خطابهم وعادتهم في الاستعمال إلى حدٍّ يميز به بين صريح الكلام وظاهره، ومجمله ومبينه، وعامه وخاصه، وحقيقته ومجازه».

وقال الأستاذ أبو إسحاق (ت 418هـ): «ويكفيه من اللغة أن يعرف غالب المستعمل، ولا يشترط التبحر، ومن النحو الذي يصح به التمييز في ظاهر الكلام كالفاعل والمفعول، والخافض والرافع، وما تتفق عليه المعاني في الجمع والعطف والخطاب والكنايات، والوصل والفصل، ولا يلزم الإشراف على دقائقه»[3].

غير أن التخفيف الذي أشار إليه الإمام الغزالي، وكذا ما ذهب إليه

---

1 - انظر: «البحر المحيط» (4/ 492).

2 - «المستصفى من علم الأصول»، للعلامة: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ص344).

3 - انظر: «البحر المحيط» (8/ 234).



الإمام الزركشي رحمهما الله تعالى، لا يُقصد به عدم رسوخ الفقيه في علوم العربية، بل المقصود به أن توجد عنده الملكة التي يفهم بها الخطاب الشرعي على نحو صحيح، وهذا لا يكون بمجرد التعرف على بدايات العلوم العربية، بل لا بد من الإحاطة بها إحاطة الخبير بعلومها ومسائلها؛ لأن الخطاب الشرعي لا يُفهم على وجهه إلا بذلك.

وهذا الفهم قد يؤدي إلى صعوبة تحقق وصف «الفقيه» في أحد إلا على وجه الندرة، خاصة في زماننا هذا، لكن لما كان فهم الخطاب على وفق مقصود الشارع، وهو واجب، لا يتحقق إلا بهذا القدر من المعرفة، وكان إنزال الحكم الشرعي في الوقائع المعاصرة، بل وفي غيرها، متوقفًا على الفهم الصحيح للخطاب الشرعي كانت وسيلته - وهي الإحاطة بالعلوم العربية - واجبة أيضًا؛ إذ مقدمة الواجب واجبة.

قال الشوكاني (ت 1250هـ): «أن يكون عالمًا بلسان العرب، بحيث يمكنه تفسير ما ورد في الكتاب والسنة من الغريب ونحوه، ولا يشترط أن يكون حافظًا لها عن ظهر قلب، بل المعتبر أن يكون متمكنًا من استخراجها من مؤلفات الأئمة المشتغلين بذلك، وقد قربوها أحسن تقريب، وهذبوها أبلغ تهذيب، ورتبوها على حروف المعجم ترتيبًا لا يصعب الكشف عنه، ولا يبعد الاطلاع عليه، وإنما يَتمكن من معرفة معانيها وخواص تراكيبها وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالمًا بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان، حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظرًا صحيحًا، ويستخرج منه الأحكام استخراجًا



قويًّا، ومن جعل المقدار المحتاج إليه من هذه الفنون هو معرفة مختصراتها، أو كتاب متوسط من المؤلفات الموضوعة فيها فقد أبعد، بل الاستكثار من الممارسة لها والتوسع في الاطلاع على مطولاتها مما يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصرًا في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه.

والحاصل أنه لا بد أن تثبت له الملكة القوية في هذه العلوم، وإنما تثبت هذه الملكة بطول الممارسة وكثرة الملازمة لشيوخ هذا الفن»[1].

وهذا التقرير من الإمام الشوكاني رحمه الله تعالى، إنما ذكره بعد ما تطلب بلوغ الفقيه رتبة عظيمة في العربية، بحيث لا يكفي في تحققها - من وجهة نظره - مطالعة المختصرات أو الكتب المتوسطة في اللغة أو العربية عمومًا، بل لا بد من مراجعة المطولات في العربية، وأن مراجعة المختصرات والاكتفاء بها لا تُحقق الملكة المطلوبة في بلوغ الإنسان رتبة في العربية تعينه على فهم النص الشرعي ومقاصده العالية الرفيعة.

وهذا يعني أن الشوكاني يرى لزوم بلوغ الإنسان رتبة الاجتهاد في العربية حتى يتسنى له التعامل مع النص الشرعي، وقد نقل ما يؤيده من قول الإمام الشافعي رحمه تعالى، حيث قال: «يجب على كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما يبلغه جهده في أداء فرضه»[2].

وإذا كان الإمام الشافعي رضي الله عنه يوجب على كل مسلم تعلم ما يمكنه من ذلك ما استطاع، وفقًا للإمكانات المتاحة له في بيئته مما

1 - «إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول»، للعلامة: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، (ص421).

2 - انظر: «إرشاد الفحول» (ص421).



يمكنه من أداء الفرض، وهو العلم الضروري الذي ينبغي على كل مسلم، فكيف بمن يريد بلوغ رتبة الاجتهاد، ويكون فقيهًا من الفقهاء، لا ريب أن ذلك أوجب وألزم.

وهذا يتطلب، كما ذهب إليه الشوكاني، طول الممارسة وملازمة المشايخ وأساتذة هذا الفن؛ لأن مجرد البحث في بطون الكتب للتعرف على فن ما من الفنون لا يفيد الباحث، بل لا بد من الجلوس بين يدي العلماء، فالعلم الشرعي والعربي علم إسناد لا علم صحف فقط، ونأمل في مصرنا العزيزة أن يسود الإسناد في العلم الشرعي والعربي مرة أخرى بعد ما عزَّ وجودُه في الديار المصرية، إلا ما ندر، والله المستعان على كل حال.

والعلم يقتضي تفسير النص الشرعي وفق قواعد هذه اللغة، وعلى هذا فإن كل تفسير على خلاف قواعدها حتى وإن كان من العالم باللغة فإنه يرد ولا يقبل.

- **العلم بأصول الفقه ومقاصد الشريعة :**

وهو أصل الباب؛ حتى لا يُقَدِّم مؤخرًا، ولا يؤخر مقدمًا، ويستبين مراتب الأدلة والحجج.

قال الشوكاني: (أن يكون عالمًا بعلم أصول الفقه، لاشتماله على ما تمس الحاجة إليه، وعليه أن يطول الباع فيه، ويطلع على مختصراته، ومطولاته، بما تبلغ إليه طاقته، فإن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، وعليه أيضًا أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظرًا يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل



ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها، بأيسر علم، وإذا قصر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط[1].

وقال الفخر الرازي: (إن أهم العلوم للمجتهد: علم أصول الفقه)[2].

- أن يكون فقيه النفس:

قال ابن الصلاح (ثم إن هذا الفقيه لا يكون إلا فقيه النفس، لأن تصوير المسائل على وجهها، ثم نقل أحكامها بعد استتمام تصويرها جلياتها و خفياتها لا يقوم إلا فقيه النفس، ذو حظ من الفقه) [3].



ينبغي على المفتي أن يدرك الواقع الذي نعيشه بعوالمه المختلفة ويفهم العلاقات المتداخلة بين هذه العوالم



- أن يكون مدركًا للواقع:

ينبغي على المفتي أن يدرك الواقع الذي نعيشه بعوالمه المختلفة (عالم الأشخاص، وعالم الأشياء، وعالم الأحداث، وعالم الأفكار والنظم)،ويفهم العلاقات المتداخلة بين هذه العوالم، ويدرك مدى التغيير الشديد والسريع الذي يحدث على مستوى اللحظة، وأثر ذلك كله على حياة الناس؛ واقعهم ومستقبلهم، وما ينتج عن تلك الوقائع الجديدة والنوازل التي لم يسمع عنها سلفنا الصالح.

وينبغي أن يدرك كذلك الفرق بين هذا الواقع وبين الواقع الذي كان يعيشه سيدنا رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم - أو ما يمكن

---

1 - «إرشاد الفحول» (2/ 209).
2 - «المحصول» (6/ 25).
3 - «أدب الفتوى » (48).



تسميته (بيئة النص)، وبين الواقع الذي كان يعيش فيه الفقهاء أهل الاجتهاد أو يمكن تسميته (بيئة الاجتهاد)، حتى يستطيع أن يفهم النص الشرعي وعلاقته بالواقع، وبهذا الأمر يستطيع أن يدرك الأحكام التي تقبل التغيير والتي لا تقبله.

قال الشيخ محمد تقي العثماني (ومتى وقع التعارض بين اللغة والعرف يرجح العرف .فإن ورد نص بكلمة بمعناها العرفي المعروف عند ورود النص، اقتصر الحكم على ذلك المعنى، فإن تغير معناها العرفي بعد ذلك، لم يتناوله النص . وقد يفتى الفقيه حسب معناها العرفي الذي تغير في عهده، فيحسب الناظر في الظاهر أنه أفتى بخلاف النص، أو أنه ترك النص بالعرف، ولكنه في الحقيقة لم يترك النص، ولا أفتى بخلافه , وإنما حكم بشيء لم يكن النص تناوله .

مثاله: ما روي جابر رضي الله عنه عن النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم - في الرقبي أنه قال «الرقبى لمن أرقبها » وروى ابن عباس -رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وسلم قال : «لايحل الرقبى ولا العمرى فمن عمر شيئا فهو له، ومن أرقب شيئا فهو له»[1].

وحاصله أن من قال لآخر : داري لك رقبى فإن ذلك يتم هبة منجزة، وتكون الدار موهوبة له إلى الأبد (بالشروط المعروفة للهبة)، ولذلك ذهب الجمهور إلى أن الرقبى كالعمرى، فتصح هبة .

وروى عن الإمام أبي حنفية - رحمه الله تعالى - أن الرقبى باطلة، بمعنى أن هذا الكلام لا أثر له، فتبقى الدار مملوكة للمرقب وظاهر

1 - «سنن النسائي ، »رقم 3726،3734،3736،3752.



هذه الفتوى أنها مخالفة للنص.

ولكن الحقيقة أن الرقبى التي أبطلها الإمام أبو حنفية - رحمه الله تعالى -غير الرقبى التي أنفذها النبي الكريم - صلي الله عليه وسلم -هبة؛ وذلك لأن الرقبى في عهد النبي الكريم -صلي الله عليه وسلم -كانت بمعنى أنها هبة منجزة بشرط أنه إن مات الموهوب له قبل الواهب، فإن الدار الموهوبة ترجع إلي الواهب، وهذا شرط باطل، فصحت الهبة، وبطل الشرط، لأن الهبة لا تبطل بالشروط الفاسدة، وإنما يبطل الشرط، ولذلك قال -صلي الله عليه وسلم -«ومن أرقب شيئا فهو له » .

وأما الرقبى التي أبطلها الإمام أبو حنفية -رحمه الله تعالى-، فهي هبة معلقة بموت الواهب، والهبة لا تقبل التعليق، فلذلك أبطلها الإمام أبو حنيفة - رحمه الله تعالى - قال شيخ مشايخنا الأنور - رحمه الله تعالى - (عندي أنه كان ذلك هو العرف في عهد النبي - صلي الله عليه وسلم - ولعله تغير في عهد أبي حنفية والشيء إذا كان مبنيا علي العرف يتبدل حكمه بتبدل العرف لا محالة)[1].

والحاصل: أن معنى الرقبى العرفي تغير في عهد أبي حنفية رحمه الله تعالى فما حكم عليه بالبطلان لم يتناوله النص، فإنه كان واردا بمعنى آخر) [2].

وينبغي للمفتي أن يدرك أن تطور الواقع بعوالمه إنما جاء نتيجة للتطور العلمي الذي يقود قاطرة الحياة، وأن هذا التطور العلمي قدم

---

1 - «فيض الباري للشيخ محمد أنور شاه الكشميري رحمه الله تعالي، كتاب الهبة 3: /380».

2 - «أصول الإفتاء »أ.د محمد تقي العثماني 297 - 298.



للمفتي من العلوم التي تسهّل عليه فهم هذا الواقع المتراكب والمعقد والمتشابك، فالعلوم الوصفية مثل «علوم الاجتماع»، والتي تصف العلاقات الاجتماعية للناس وعاداتهم وتقاليدهم وطرق معيشتهم، والظواهر الاجتماعية التي طرأت على مجتمعاتهم: كيف نشأت؟ وآثارها على مجتمعهم؟ وكيف ينمو المجتمع وكيف يتدهور؟ ولا شك في شدة أهمية هذه العلوم للمفتي ليعرف المآلات المترتبة على فتواه، والتي ينبغي عليه أن يراعيها.



الاطلاع على علوم العصر يفيد المفتي في الإحاطة بالواقع بنفسه بما يجعله مطمئنًا في الوصول إلى الحكم الشرعي



ومن العلوم الوصفية «علم النفس»، والذي يدرس النفس البشرية وأنواعها وخصائصها ومايؤثر فيها، فيعرف من خلاله النفس السوية وغير السوية، ومن ذلك ما يسميه الفقهاء (مستنكح الشك) إلخ.

ومنها أيضًا علوم الاقتصاد والادارة والعلاقات الدولية... إلخ.

ولكن لا ريب أن الاطلاع على علوم العصر يفيد المفتي في الإحاطة بالواقع بنفسه بما يجعله مطمئنًا في الوصول إلى الحكم الشرعي، ولا يجعله يضع كثيرًا من الاحتمالات لهذا الواقع إذا لم يكن قد وقف على تصور واضح له، بما يجعل الجواب المتضمن للحكم الشرعي تابعًا لهذه الاحتمالات، الأمر الذي يؤدي إلى عدم حسم المسألة في كثير من الحالات.

غير أن ذلك لا يعني لزوم الوقوف على كل العلوم العصرية للتعرف



على الواقع، لإسباغ وصف المفتي على العالم، فهي وإن كانت مهمة إلا أنه لا تتوقف حقيقة الاجتهاد عليها؛ ذلك أن المفتي - كما سنرى فيما بعد - عند إنزال الحكم الشرعي على الواقعة المعروضة، لا بد له من تصورها تصورًا صحيحًا، وهذا التصور يمكن أن يحصل عن طريق علم الفقيه بالواقع، ويمكن أن يحصل عن طريق سؤال المتخصصين في الفنون المختلفة إذا لم يكن الفقيه على معرفة بها، وعليه فعلم الفقيه بالفنون العصرية المختلفة بصفة أصيلة، غير لازم في إنزال الحكم الشرعي على الواقع.

فلو أراد الفقيه أن يعرف حكم تناول مادة سائلة، فإنه لا بد أن يعرف حقيقة هذه المادة ومدى تغييبها للعقل من عدمه، أو حقيقتها من حيث النجاسة وعدمها، وهو في سبيل ذلك؛ إما أن يكون عارفًا بهذه الحقيقة بنفسه إذا كان من العلماء المطلعين على العلم أو الفن الخاص بهذه المادة، وفي هذه الحالة يبين فيها الحكم الشرعي على حسب ما ظهر له، وإما أن لا يكون عارفًا بذلك، وهنا يلزم سؤال من له معرفة بها حقيقة، لتوقف الحكم على تصورها، وتصورها متوقف على السؤال للغير، فإذا ما ظهرت الحقيقة للمادة أنزل عليها الحكم الشرعي، وإن لم تتضح له حقيقة الواقعة وضع الاحتمالات المتعددة التي يمكن تصور الواقعة بها، وبيَّن لكل احتمال الحكم الشرعي الخاص به.

قال العلامة محمد زاهد الكوثري: (في مناقب الكردى عن الحسن بن شهوب، أنه قال: رأيت محمد بن الحسن يذهب إلى الصباغين



ويسأل عن معاملاتهم وما يديرونها فيما بينهم اه. انظر إلي هذا المجتهد العظيم كيف كان لا يكتفي بما عنده من العلم بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة والتابعين وسائر فقهاء الأمصار؛ وبماله من السعة في العلوم العربية، حتى كان يري نفسه في حاجة إلى تعرف وجوه التعامل بين أرباب الصناعات، ومعرفة وجوه الفرق بين العرف القديم والعرف الحديث الطارئ، حتى يسلم كلامه من الخطأ في أي ناحية من نواحي تبين أحكام الشرع هكذا يكون بذل الجهد واجتهاد الرأي) [1].

- **أن يكون قادرًا على تنزيل النصوص على الواقع:**

وهذا الأمر يحتاج إلى ملكة راسخة في النفس لا تتأتى إلا من خلال الدربة والممارسة، ومدوامة النظر في فتاوى المجتهدين، وتحليلها تحليلاً دقيقًا، والنظر في الواقع الذي صدرت فيه، وكيف قاموا بتوظيف الأدلة، وما أُعمل منها وما هُجر، ولماذا هجر؟ والآثار التي ترتبت على فتاواهم، وكل هذا لا يجده في كتب الفروع وحدها، بل لا بد من مطالعة كتب التواريخ والطبقات وغيرها، وذلك لا يكون إلا على أيدي المفتين المتقنين، ولا بد أن يمارس الفتوى عمليًّا مع الجماهير؛ فيتدرب على التحقيق معهم، والغوص في الوقائع التي يعرضونها عليه، ويري المآلات التي قد تترتب على فتواه من خلال مناقشتهم، وغير ذلك من الفوائد التي يتحصل عليها من التدريب والمران على الفتوى.

ونختم هذا بكلام ابن الصلاح حيث قال: (وشرطه: أن يكون مع ما ذكرناه قيمًا بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب، والسنة،

---

1 - «بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني» العلامة محمد زاهد الكوثري 44 - 45.



والإجماع، والقياس، وما التحق بها على التفصيل، وقد فصلت في كتب الفقه، وغيرها، فتيسرت والحمد لله، عالمًا بما يشترط في الأدلة ووجوه دلالتها، وبكيفية اقتباس الأحكام منها، وذلك يستفاد من علم أصول الفقه، عارفًا من علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلمي النحو، واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا دربة وارتياض في استعمال ذلك)[1].

الفرع الثاني

المقومات الأساسية لأهلية المفتي المقلد

تمهيد:

رتبة الإفتاء عند الفقهاء على الحقيقة لا تُطلق إلا على المجتهد، ولكنها لحاجة الزمان -كما أشرنا- أطلقوها على المقلدين من باب المجاز، وهذا المفتي وإن لم يكن من أهل القدرة على التعامل مع النصوص الشرعية مباشرة إلا أنه يمارس نوعًا من الاجتهاد، حيث إنه يجتهد في إنزال الأحكام الفقهية على ما يعرض عليه من وقائع، وفي هذا المعنى يقول الشاطبي: (الاجتهاد على ضربين؛ أحدهما: لا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، والثاني: يمكن أن ينقطع قبل فناء الدنيا.

فأما الأول؛ فهو الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن

---

1 - أدب المفتي والمستفتي (ص86).



يبقى النظر في تعيين محله...وحال الوقت إلى غير ذلك من الأمور التي لا تنضبط بحصر، ولا يمكن استيفاء القول في آحادها؛ فلا يمكن أن يستغنى هاهنا بالتقليد؛ لأن التقليد إنما يتصور بعد تحقيق مناط الحكم المقلد فيه، والمناط هنا لم يتحقق بعد؛ لأن كل صورة من صوره النازلةِ نازلةٌ مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وإن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا؛ فلا بد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك إن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها؛ فلا بد من النظر في كونها مثلها أو لا، وهو نظر اجتهادي أيضًا...ويكفيك من ذلك أن الشريعة لم تنص على حكم كل جزئية على حدتها، وإنما أتت بأمور كلية وعبارات مطلقة تتناول أعدادًا لا تنحصر، ومع ذلك؛ فلكل معين خصوصية ليست في غيره ولو في نفس التعيين، وليس ما به لامتيازٍ معتبرٍ في الحكم بإطلاق، ولا هو طردي بإطلاق، بل ذلك منقسم إلى الضربين، وبينهما قسم ثالث يأخذ بجهة من الطرفين؛ فلا يبقى صورة من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب، حتى يحقق تحت أي دليل تدخل، فإن أخذت بشبه من الطرفين؛ فالأمر أصعب، وهذا كله بين لمن شدا في العلم...ولو فرض ارتفاع هذا الاجتهاد لم تتنزل الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات وعمومات وما يرجع إلى ذلك، منزلات على أفعال مطلقات كذلك، والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة؛ فلا يكون الحكم واقعًا عليها إلا بعد المعرفة بأن هذا المعين يشمله ذلك المطلق أو ذلك العام، وقد يكون ذلك سهلاً وقد لا يكون، وكله اجتهاد.



وقد يكون من هذا القسم ما يصح فيه التقليد، وذلك فيما اجتهد فيه الأولون من تحقيق المناط إذا كان متوجهًا على الأنواع لا على الأشخاص المعينة: كالمثل في جزاء الصيد، فإن الذي جاء في الشريعة قوله تعالى: (فجزاء مثل ما قتل من النَّعم) (المائدة:95).



رتبة الإفتاء عند الفقهاء على الحقيقة لا تُطلق إلا على المجتهد، ولكنها لحاجة الزمان أطلقوها على المقلدين من باب المجاز



وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بد من تعيين نوعه، وكونه مثلاً لهذا النوع المقتول؛ ككون الكبش مثلا للضبع... ولكن هذا الاجتهاد في الأنواع لا يُغني عن الاجتهاد في الأشخاص المعينة؛ فلا بد من هذا الاجتهاد في كل زمان؛ إذ لا يمكن حصول التكليف إلا به، فلو فرض التكليف مع إمكان ارتفاع هذا الاجتهاد؛ لكان تكليفًا بالمحال، وهو غير ممكن شرعًا، كما أنه غير ممكن عقلاً، وهو أوضح دليل في المسألة)[1].

لهذا يلزم وجود عدة مقومات لازمة فيه نجمل أهمها فيما يأتي:

المقوم الأول: الاشتغال بالقرآن والسنة :

أن يشتغل بقراءة كتاب الله تعالي ويمعن النظر في تفاسيره، وخصوصا التي كتبت من فقهاء المذاهب، وكذلك بالحديث النبوي الشريف ويدمن النظر في شروحه الفقهية .

---

1 - الموافقات (5/ 19-11) بتصرف.



المقوم الثاني: معرفة علوم الآلة:

فلا بد للمفتي المقلد أن يكون على معرفة حسنة بعلوم الآلة من النحو والصرف والبلاغة والمنطق ومصطلح الحديث وتخريجه الخ.

المقوم الثالث: العلم بمذهب فقهي من المذاهب الأربعة:

يلزم المفتي المقلد أن يشتغل بالفقه وعلومه، وأن يعايش الفقهاء ويعرف ألفاظهم ومصطلحاتهم وطبقاتهم وسير أعلامهم وكتبهم وفنونهم، وأن يعرف الفروع والأصول والقواعد والأدلة والأشباه والنظائر والتخريج والفروق الفقهية والألغاز الفقهية والمناظرات وفتاواهم، ويعرف أدلتهم وطرق تعاملهم معها، وبإدمانه ذلك وشدة نهمته تتكون عنده الملكة الفقهية المطلوبة، وذلك لا يمكن أن يتأتى بمطالعة الكتب، بل لا بد أن يكون على أيدي العلماء العارفين.

ومن هنا لابد أن يتسم بما يأتي:

- القدرة على معرفة الراجح من الأقوال في المذهب الذي يقلده، وأن يكون عالمًا بألفاظ الترجيح والتصحيح.
- العلم بمصطلحات المذهب الذي يقلده وأعلامه، وطبقاتهم، ورموزهم.
- معرفة الكتب المعتمدة في المذهب من غيرها، ومتمرسًا على قراءتها.
- معرف الفرق بين الراجح والمشهور في المذهب، وما عليه العمل من الفتوى والقضاء، ومتى يجوز العدول عنهما لغيرهما.
- أن يفرق بين الأحكام التي تتغير بتغير العوامل، والتي لا تتغير.
- أن يكثر من قراءة فتاوى علماء المذهب.



وبعد أن يتقن مذهبه، وينتهي من دراسته دراسة تامة، عليه أن ينظر في كتب المذاهب الفقهية الأخرى، وفي أدلتهم، ويدمن النظر في كتب الخلاف العالي، قال سعيد بن قتادة: «من لم يعرف الاختلاف لم يشم الفقه بأنفه» وعن هشام الرازى: « ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه» وعن سفيان بن عيينة قال: «سمعت أبا أيوب السختياني يقول : أضر الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء»[1].

المقوم الرابع: أن يكون فقيه النفس:

وفي هذا المعنى قال الإمام ابن حجر: (وليس هذا المقام ينال بالهوينا، أو يتسور سوره الرفيع من حفظه وتلقفه فروعا لا يهتدي لفهمها ولا يدري مأخذها، ولا يعلم ما قيل؛ فيها وإنما يجوز تسور ذلك السور المنيع (من خاض غمرات الفقه حتى اختلط بلحمه ودمه، وصار فقيه النفس بحيث لو قضى برأيه في مسألة لم يطلع فيها على نقل لوجد ما قاله سبقه إليه أحد من العلماء؛ فإذا تمكن الفقه فيه حتى وصل لهذه المرتبة ساغ له الآن أن يفتي، وأما قبل وصوله لهذه المرتبة فلا يسوغ له إفتاء، وإنما وظيفته السكوت عما لا يعنيه، وتسليم القوس إلى باريها إذ هي مائدة لا تقبل التطفل، ولا يصل إلى حومة حماها الرحب الوسيع إلا من أنعم عليه مولاه بغايات التوفيق والتفضل)[2].

---

1 - راجع هذه الأقوال في جامع بيان العلم لابن عبدالبر 2 /58 .

2 - الفتاوى الفقهية الكبرى (4 / 193).



المقوم الخامس :إدراك الواقع:

وقد سبق وأشرنا إلى أن المفتي المقلد له نوع اجتهاد، فإدراك الواقع بالنسبة له من المهمات التي لا يمكن أن يستغني عنها أو أن يقصر في طلبها، فهو بحاجة لمعرفة الواقع بنفس القدر التي يحتاجها صاحب الرتبة السابقة لاشتراكها في هذا الجزء من الاجتهاد .



عن سفيان بن عيينه قال سمعت أبا أيوب السختياني يقول : أضر الناس على الفتيا أقلهم علما باختلاف العلماء



المقوم السادس: أن يكون قادرًا على تنزيل اجتهادات الفقهاء على الوقائع التي تعرض عليه.

وهذا الأمر يحتاج إلى ملكة راسخة في النفس لا تتأتى إلا من خلال الدربة والممارسة، ومداومة النظر في فتاوى المجتهدين وتحليلها تحليلاً دقيقا، والنظر في الواقع الذي صدرت فيه، وكيف قاموا بتوظيف الأدلة، وما أُعْمِل منها وما هُجر، ولماذا هجر؟ والآثار التي ترتبت على فتاواهم، وكل هذا لا يجده في كتب الفروع وحدها، بل لا بد من مطالعة كتب التواريخ والطبقات وغيرها، وذلك لا يكون إلا على أيدي المفتين المتقنين، كما لا بد أن يمارس الفتوى عمليًّا تحت إشرافهم مع الجماهير؛ فيتدرب على التحقيق معهم والغوص في الوقائع التي يعرضونها عليه، ويرى المآلات التي قد تترتب على فتواه من خلال مناقشتهم، وغير ذلك من الفوائد التي يتحصل عليها من التدريب والمران على الفتوى.



المبحث الثاني: منهجية بناء الفتوى

تمهيد

تمثل الفتوى عملية مركبة من عدة إجراءات؛ منها ما هو في الذهن، ومنها ما هو في الخارج، كما أن من يتصدر لها يحتاج إلى دربة شديدة ومران حتى يمتلك زمامها وتصير له ملكة، لهذا نص العلماء على عدها صناعة[1] وهي تمر بأربع مراحل أساسية:

المرحلة الأولى: مرحلة التصوير.

المرحلة الثانية: مرحلة التكييف.

المرحلة الثالثة: مرحلة الحكم.

المرحلة الرابعة: مرحلة الإفتاء.

وهذه المراحل هي بمثابة وصف دقيق لجميع الإجراءات المرتبطة بعملية الفتوى منذ جلوس المستفتي أمام المفتي أو عرض السؤال عليه، حتى صدور الفتوى منه، وهذه المراحل متفاوتة في الزمن؛ فمنها ما لا يزيد عن دقائق قليلة، ومنها ما يحتاج إلى أيام أو شهور أو حتى سنوات.

وانظر ما جاء عن سحنون قال : أن رجلا أتاه، فسأله عن مسألة فأقام يتردد إليه ثلاثة أيام، فقال له مسألتي أصلحك الله لي اليوم ثلاثة أيام؟ فقال له: وما أصنع لك يا خليلي؟ مسألتك معضلة، وفيها أقاويل، وأنا متحير في ذلك.

---

1 - راجع في هذا المعني كتاب صناعة الفتوي للشيخ عبدالله بن بيه.



فقال له: وأنت أصلحك الله لكل معضلة.فقال له سحنون: هيهات يا ابن أخي، ليس بقولك هذا أبذل لك لحمي ودمي إلى النار، ما أكثر ما لا أعرف، إن صبرت رجوت أن تنقلب بمسألتك، وإن أردت أن تمضي إلى غيري فامض تجاب مسألتك في ساعة؟ فقال «له»: إنما جئت إليك ولا أستفتي غيرك.فقال له: «فاصبر عافاك الله، ثم أجابه بعد ذلك»[1].

وقال ابن القاسم: سمعت مالكاً يقول: إني لأفكر في مسألة منذ بضع عشرة سنة فما اتفق لي فيها رأي إلى الآن[2].

وسوف نتكلم بإيجازعن هذه المراحل فيما يلي:

المرحلة الأولى: التصوير:

وتصوير الواقع وفهمه قد يكون سابقًا لسؤال المستفتي أو لاحقًا عليه، وقبل أن نتكلم عن مرحلة التصوير نتكلم عن معنى الواقع وعلاقة تصوره بالحكم الشرعي:

يراد بالواقع في هذا الخصوص ما يقع للمكلف من حوادث يراد البحث عن حكم شرعي لها، فعلى سبيل المثال: إذا ما وجدنا خنثى مشكلاً وكشف الأطباء عن نوعه الحقيقي من ذكورة أو أنوثة، وأمكن إجراء جراحة طبية له، فإن البحث يثور عن حكم إجراء هذه الجراحة له.

وفهم الواقع وتصوره هنا أمر لا زم في استنباط الحكم الشرعي، بل لا يمكن إعطاء الحكم الشرعي بدونه؛ إذ الحكم على الشيء فرع

1 - أدب الفتوى 32.

2 - ترتيب المدارك وتقريب المسالك (1 / 178).



عن تصوره.

قال ابن القيم (ت: 751هـ): «ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر»[1].

ففهم الواقع من وجهة نظر ابن القيم أمر لازم لفهم حكم الله تعالى في الواقعة، ولا ريب أن ما ذهب إليه ابن القيم يمثل القاعدة التي لا تختلف في عملية الاجتهاد من فقيه إلى آخر، في داخل أي مذهب فقهي، فكل باحث عن حكم الله تعالى في واقعة ما لابد له من تصور الواقع أولًا وفهمه، حتى يصل إلى الحكم الصحيح فيها، أي الواقعة، لهذا يرى ابن القيم أنه إن تم ذلك فالمجتهد مأجور في هذه الحالة، كما أخبر عن ذلك رسول الله ﷺ فيما رواه البخاري من حديث عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[2].

---

1 - إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم (1/ 87 - 88).

2 - صحيح البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم 6919 جـ6 ص 2676 ؛ صحيح مسلم، ، كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم 1716 (3/ 1342).



قال ابن القيم: «فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا، فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله»[1].

ولذا فإن تصور الحادثة أو الواقعة من العناصر الأصيلة في نطاق معالجة القضايا المعاصرة، وهذا راجع إلى أن القضايا المعاصرة تتسم بالتعقيد واشتراك أكثر من عنصر في تكوينها، بل منها ما هو نتاج تطور تكنولوجي أو طبي، مما يلزم له من إحاطة تامة بكل عناصر الواقعة ومكوناتها، ومفهوم ذلك أن عدم الإحاطة بالواقعة لا يتصور معه استنباط حكم شرعي صحيح لها، لهذا يقول بعض الباحثين المعاصرين: «إن الفقهاء الذين لم يحيطوا علمًا بطبيعة الضمان المصرفي مثلًا، ولا بأسلوب العمل فيه، ولا بأهدافه، غير مؤهلين للحكم عليه من حيث حظره وإباحته، وكذلك الاقتصاديون الذين لم يعرفوا من علم الفقه وأصول الفقه والقواعد الفقهية ومقاصد الشريعة إلا النزر اليسير، غير مؤهلين للحكم في هذه المشكلة»[2].

وسائل تصور الواقع:

وللإحاطة بالواقع الذي يتوقف معرفة الحكم الشرعي عليه يجب التفرقة بين أمرين: الأول: حصول التصور للواقع في نفسه. الثاني: العلم بحصوله ووقوعه دون تصور له في ذاته. ولا ريب أن الأمر الأول هو المراد، إذ هو المفيد في بناء الحكم عليه، وأما العلم بوقوعه دون

---

1 - «إعلام الموقعين» (1/ 88).

2 - «منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي»، مرجع سابق، (ص61).



تصوره فلا يفيد شيئًا في إثبات الحكم، سوى إثبات الحصول فقط[1].

وقد قام مالك بن نبي وغيره بمحاولة في ضبط مفهوم الواقع فقالوا: هذا الواقع يمكن أن يقسم إلى عوالم ندركها في نفسها -كل عالم له طريقة في إداركه - كما يجب علينا أن ندرك العلاقات البينية بين هذه العوالم وهي: عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم الأحداث وعالم الأفكار، ويحيط بها ويربطها عالم النظم، وليس هذا فحسب بل جعلوا محور إدراك هذا الترتيب هو الثقافة[2].

وتصور الواقع قد يحصل للعالم والمجتهد من خلال معرفته هو عن الواقع دون حاجة إلى سؤال أحد، وهذا يتم في حال إحاطة المجتهد بتفاصيل هذا الواقع بحيث يكون متصورًا في ذهنه تصورًا دقيقًا كاملًا، كأن يسأل مثلًا عن وجود شركات التمويل كوسيط في بعض المعاملات المالية، فيكون عالمًا بحقيقة شركات التمويل وكيف يتم دخولها كوسيط في المعاملة، وكيفية الوساطة وحقيقتها، وغير ذلك مما يلزم لتصور حقيقة الشيء.

وقد يحصل تصور الواقع عن طريق السائل نفسه، بأن يفسر للمجتهد صورة الواقعة التي حدثت له ويفصلها بكل وسيلة تزيل الإبهام عنها، والمستفتي أمين على ما يخبر به المجتهد، ومن ثم يكون الجواب على حسب بيان المستفتي للواقعة الحادثة له.

---

1 - الإبهاج في شرح المنهاج (1/ 29).

2 - راجع في هذا المعني ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل إعداد إدارة الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية.



وقد يحصل تصور الواقع من خلال سؤال أهل الاختصاص، وهذا يكون في المسائل الدقيقة التي لا يمكن لأي إنسان غير متخصص الإحاطة بها وتصورها التصور الصحيح، وبطبيعة الحال لا يلزم أن يكون المجتهد محيطًا بكافة صور الواقع، بل هناك من المسائل ما يغيب عنه، ويكفي في هذا الصدد قول الغير ليحصل تصور الواقع عند المجتهد، والغير هنا يلزم أن يكون من أهل الاختصاص المحيطين بهذا الواقع، وهو أمين على ما يخبر به؛ لأن الحكم الشرعي ينبني عليه، ومن ثم فعليه أن يدرك عظم المسؤولية في الخبر.

- **وأما الإجراءات اللازمة لعملية التصوير فهي كالتالي:**

يلزم أن يتم توصيف المسألة المستفتى عنها وصفًا صحيحًا مطابقًا للواقع؛ لتصدر الفتوى صحيحةً مترجمة عن الواقع المسؤول عنه، وفي سبيل ذلك يراعي المفتي ما يأتي:

- قد يكون واقع السؤال خاصًّا بالسائل فيقع عبء تصويره ووصفه عليه، وقد يكون عامًّا فيُعرَف بالبحث والاطلاع، وقد يكون بسيطًا فلا يحتاج في إدراكه إلى كثير عناء، وقد يكون معقَّدًا أو مركبًا يحتاج إلى مراجعة المختصين لإدراكه بعوالمه المختلفة (عالم الأشياء، وعالم الأشخاص، وعالم الأحداث، وعالم الأفكار).

- يراعي المفتي في المسائل العلمية التخصصية أهمية الاطلاع على الواقع الصحيح من خلال المتخصصين، فيحتاج إلى مخاطبة المؤسسات والأكاديميات العلمية المختلفة في هذا الشأن.

- يحرص المفتي في مرحلة التصوير على البحث في موضوع الفتوى



عن الجهات الأربع التي تختلف الأحكام باختلافها، ويراعي ما قد يحصل من خلط أو اختلاط من قبل السائل بشأنها، وهي الزمان والمكان والأشخاص والأحوال.

- يجب على المفتي في هذه المرحلة أن يتأكد من تعلق السؤال بالأفراد أو بالأمة؛ لأن الفتوى تختلف باختلاف هذين الأمرين.

المرحلة الثانية: التكييف:

وفيها يتم إلحاق الصورة المسئول عنها بما يناسبها من أشباهها ونظائرها في أبواب الفقه ومسائله، فإذا كان السؤال عن معاملة مالية مثلاً فإنه ينظر في إلحاقها بالعقود المسماة، أو أنها عقد جديد فتدخل في العقود غير المسماة.

والتكييف يحتاج إلى نظر دقيق، وقد يختلف العلماء فيه، فيتم الترجيح حينئذ حسب قوة الدليل، والعمق في فهم الواقع، وتحقيق المقاصد والمصالح ورفع الحرج، وهي الأهداف العليا للشريعة الإسلامية السمحة.

المرحلة الثالثة: مرحلة الحكم:

والحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، ويؤخذ هذا من الكتاب والسنة والإجماع، ويتم إظهاره أيضًا بواسطة القياس وطرق الاستدلال.

- وهذه إجراءات هذه المرحلة:

1 - الالتزام بالنصوص الشرعية القطعية بضوابطها.

2 - الالتزام بالإجماع المتيقن.



3 - الالتزام بمقررات الهيئات العلمية والمجامع الفقهية والإفتائية.

4 - الالتزام بما صدر عنه من فتاوى سابقة، إلا عند تغير الواقع أو قضاء لمصلحة مع التأكيد على ذكر سبب المخالفة.

5 - تطبيق نظرية الاختيار الفقهي بضوابطها من المذاهب الفقهية، ومنها:

- ما قوي دليله.
- ما اشتدت الحاجة إليه.
- ما كان محققًا لمقاصد الشرع الشريف.
- ما كان أرفق بحال الناس وأوفق لأعرافهم وعاداتهم.

6 - استنباط الحكم من النصوص الشرعية مباشرة -إن كان المتصدر أهلاً له - في القضايا المعاصرة والتي لم يرد بشأنها أي حكم، أو ورد لكنه تغير بعوامل التغيير (الزمان - المكان - الأحوال - الأشخاص).

المرحلة الرابعة: الإفتاء أو التنزيل:

ويقصد به إنزال هذا الحكم الذي توصل إليه على الواقع، وحينئذ فلا بد عليه من التأكد أن هذا الذي سيفتي به لا يَكِرُّ على المقاصد الشرعية بالبطلان، ولا يخالف نصًا مقطوعًا به، ولا إجماعًا متفقًا عليه، ولا قاعدة فقهية مستقرة، فإذا وجد شيئًا من هذا فعليه بمراجعة فتواه حتى تتوفر فيها تلك الشروط.



- وتتمثل إجراءات هذه المرحلة فيما يلي:

1 - الالتزام بما استقرعليه العمل إفتاء وقضاء في بلد المستفتي.

روي الدارمي في سننه (عن حميد قال: قيل لعمر بن عبد العزيز: لو جمعت الناس على شيء؟ فقال: ما يسرني أنهم لم يختلفوا قال: ثم كتب إلى الآفاق وإلى الأمصار: ليقضي كل قوم بما اجتمع عليه فقهاؤهم) [1].

ولاحظ ما ذكر عن سيدنا الإمام مالك ابن أنس - رضي الله عنه - فيما ذكره ابن عبد البر في الانتقاء : (عن محمد بن سعد عنه قال: سمعت مالك بن أنس يقول: لما حج أبو جعفر المنصور، دعاني فدخلت عليه، فحادثته، وسألني فأجبته، فقال: إني عزمت أن آمر بكتبك هذه التي قد وضعت - يعني الموطأ - فتنسخ نسخا، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين منها نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها ويدعوا ما سوى ذلك من هذا العلم المحدث، فإني رأيت أصل العلم رواية أهل المدينة وعلمهم. قال فقلت يا أمير المؤمنين: لا تفعل هذا! فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به ودانوا به من اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم، وإن ردهم عما اعتقدوه شديد، فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم. فقال لعمري لو طاوعتني على ذلك لأمرت به) [2].

---

1 - سنن الدارمي ص209

2 - الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء (ص:41)



2 - النظر في المآلات: قال الشاطبي: (النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه، وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة[1].

3 - مراعاة عوامل التغير (الزمان والمكان والأشخاص والحال):

وفيما يأتي توضيح موجز لكل جهة من هذه الجهات الأربع، وأثر تغيرها في تغير الفتوى:

(أ) تغير الزمان:

والمقصود بتغير الزمان تغير العادات والأحوال للناس في زمن عنه في زمن آخر، أو في مكان عنه في مكان آخر مهما اختلفت المؤثرات التي أدت إلى تغير الأعراف والعادات، وقد أُسند التغيير إلى الزمان مجازًا،

1 - الموافقات (5/ 177 - 178).



فالزمن لا يتغير، وإنما الناس هم الذين يطرأ عليهم التغيير، والتغيير يتناول أفكار الإنسان وصفاته وعاداته وسلوكه، مما يؤدي إلى وجود عرف عام أو خاص، يترتب عليه تبديل الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، والأحكام الاجتهادية التي استنبطت بطريق القياس أو المصالح المرسلة أو الاستحسان أو غيرها من الأدلة الفرعية.

وقد يعبر عن تغير الزمان أيضًا بفساد الزمان، ويُقصد به سوء الأخلاق وفقدان الورع وقلة التقوى، مما يؤدي إلى تغير الأحكام تبعًا لهذا الفساد ومنعًا له.

قال القرافي: (الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت، وتبطل معها إذا بطلت...وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه؛ هل وُجد أم لا...وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى على طول الأيام؛ فمهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجرِهِ على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِهِ عليه وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدًا ضلالٌ في الدين وجهل بمقاصد علماء



قال القرافي: (الأحكام المترتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت)





المسلمين، والسلف الماضين[1].

قال ابن عابدين: (فإن قلت العرف يتغير مرة بعد مرة، فلو حدث عرف آخر لم يقع في الزمان السابق فهل يسوغ للمفتي مخالفة المنصوص واتباع العرف الحادث ؟ قلت نعم! فإن المتأخرين الذين خالفوا المنصوص في المسائل المارة لم يخالفوه إلا لحدوث عرف بعد زمان الإمام، فللمفتي اتباع عرفه الحادث في الألفاظ العرفية، وكذا في الأحكام التي بناها المجتهد على ما كان في عرف زمانه وتغير عرفه إلى عرف آخر اقتداء بهم، لكن بعد أن يكون المفتي ممن له رأي ونظر صحيح ومعرفة بقواعد الشرع، حتى يميز بين العرف الذي يجوز بناء الأحكام عليه وبين غيره، فإن المتقدمين شرطوا في المفتي الاجتهاد، وهذا مفقود في زماننا، فلا أقل من أن يشترط فيه معرفة المسائل بشروطها وقيودها التي كثيرًا ما يسقطونها ولا يصرحون بها اعتمادا على فهم المتفقه، وكذا لا بد له من معرفة عرف زمانه وأحوال أهله، والتخرج في ذلك على أستاذ ماهر؛ ولذا قال في آخر منية المفتي: لو أن الرجل حفظ جميع كتب أصحابنا لا بد أن يتتلمذ للفتوى حتى يهتدي إليه؛ لأن كثيرًا من المسائل يجاب عنها على عادات أهل الزمان فيما لا يخالف الشريعة[2].

(ب) تغير المكان:

وتغير الأمكنة له حالتان:

الأولى: اختلاف البيئة:

---

1 - الفروق للقرافي، وأنوار البروق في أنواء الفروق (1 /176).

2 - عقود رسم المفتي لابن عابدين ت د/حامد العليمي (ص206).



فتأثر البيئة بالعوامل الجوية كالمطر والقحط والحرارة والبرودة وغيرها يؤثر في حياة الناس وأعرافهم وعاداتهم وتعاملهم، فتختلف الأحكام نتيجة لذلك، فالبلوغ يختلف عادة في الأقطار الحارة عن الأقطار الباردة، ويختلف طول النهار وقصره فتختلف أوقات الصلاة والصوم.

الثانية: اختلاف الدار:

قسم الفقهاء العالم إلى قسمين:

الأول: ويشمل كل بلاد الإسلام، وتسمى دار الإسلام، وهي كل بلدة تطبق فيها قوانين الإسلام وتظهر أحكامه، ويتكون سكانها من المسلمين وغيرهم الذين يلتزمون أحكام قوانين الدولة الإسلامية.

والثاني: ويشمل كل البلاد الأخرى، وهي كل بلدة تظهر فيها أحكام غير الإسلام وتنفذ فيها ويمكن أن يكون سكانها من المسلمين وغير المسلمين.

والباعث على تقسيم العالم عند الفقهاء هو استكشاف الفوارق بين الأحكام الشرعية المستقرة والأحكام الشرعية الاستثنائية، وليس الغرض هو البحث في طبيعة العلاقة البينية بين الدارين أو العالَمَين؛ لأن علاقة المسلمين مع غيرهم هي علاقة تفاعلية تعتمد على المدخل الفقهي والقيمي والأخلاقي، والأصل فيها هو الدعوة بالحسنى، وما سوى ذلك فيعتبر أحوالًا عارضة لها ظروفها وأسبابها.

ولا غرو فإن نتائج هذه الأبحاث الفقهية ساهمت بشكل جيد فيما يُعرُف عند العلماء بـ«فقه الأقليات»، الذي يساهم في اندماج المسلمين في الدول غير الإسلامية في مجتمعاتهم وتفاعلهم مع قضاياهم من غير



صدام ولا نزاع مفتعل.

(ج) تغير الأشخاص:

حيث تعرف المعاملات نوعين من الأشخاص:

- **الشخص الطبيعي**: وهو الفرد المتمثل في الإنسان، وهو يكتسب الشخصية القانونية بمولده، وهو ما تدور حوله أحكام الفقه التراثي، وتغير الشخص الطبيعي يسير، بخلاف التطور الهائل الذي جعل التغير في الشخص الاعتباري أكثر تأثيرًا على الفقه الإسلامي المعاصر.



الباعث على تقسيم العالم عند الفقهاء هو استكشاف الفوارق بين الأحكام الشرعية المستقرة والأحكام الشرعية الاستثنائية، وليس الغرض هو البحث في طبيعة العلاقة البينية بين الدارين أو العالَمين

-**الشخص الاعتباري أو المعنوي**: وهو مجاز قانوني يعترف بموجبه لمجموعة من الأشخاص أو الأموال بالشخصية القانونية والذمة المالية المستقلة عن أشخاص أصحابه أو مؤسسيه. وتتمايز كل من الشخصيتين ببعض الخصائص: فالشخص الاعتباري ليس له نفس ناطقة، بخلاف الشخص الطبيعي الذي تنتهي حياته بالموت، أما الشخص الاعتباري فإنه وإن كان وجوده القانوني ينتهي بالانحلال أو التصفية إلا أنه يمكن أن يمتد عبر أجيال لا تنتهي، وهو بذلك ينفصل عن أشخاص أصحابه أو مؤسسيه، ويستمر وجوده ولو قضى هؤلاء، وتقبل فكرة الشخص الاعتباري ما يعرف بتعدد الجهات، حيث يمكن أن يوجد في أكثر من جهة في وقت واحد بتعدد فروعه، وأن يثبت



له أكثر من وصف كأن يكون بائعًا ومشتريًا ووكيلاً أو نائبًا عن الغير بتعدد ممثليه وسلطة كل منهم - بصفته - في إثبات مختلف التصرفات القانونية.

وهذا يقتضي اعتبار الفرق بين الشخصية الطبيعية والاعتبارية في إجراء الأحكام على كل منهما، خاصة ما يتعلق بأحكام العقود المالية المعاصرة.

(د) تغير الحال:

وذلك كحال الضرورة، والحاجة التي تنزل منزلتها في إباحة المحظورات، وكحال الشبهة في درء الحدود[1].

هذا كله فيما يتعلق بتغير الجهات الأربعة، ونعود إلى ما كنا فيه أولًا، فنقول:

3 - التيسير على الناس.

4 - عدم اتباع الهوى ومن مظاهره:

- التعصب المذموم.
- تحريف الكلم عن مواضعه.
- تتبع الرخص وزلات العلماء.
- اتخاذ الحيل المذمومة.

وفي هذا المعنى يقول ابن الصلاح(ليحذر أن يميل في فتياه مع المستفتي أو مع خصمه، ووجوه الميل كثيرة لا تخفي ومنها: أن يكتب في

---

1 - السيرورة الرئيسة لإدارة الفتوى المكتوبة، إصدار داخلي بتاريخ 18 مايو 2010م، ص 17 - 27 بتصرف يسير.



جوابه ما هو له، ويسكت عما هو عليه.

وليس له أن يبتدئ في مسائل الدعاوي والبيانات بذكر وجوه المخالص منها. وإذا سأله أحدهم وقال: بأي شيء تندفع دعوى كذا وكذا، أو بينه كذا وكذا؟ لم يجبه كيلا يتوصل بذلك إلى إبطال حق، وله أن يسأله عن حاله فيما أدعى عليه، فإذا شرحه له عرفه بما فيه من دافع وغير دافع. والله أعلم)

- التفصيل فيما يحتاج إلى تفصيل

قال ابن الصلاح: (إذا كانت المسألة فيها تفصيل لم يطلق الجواب، فإنه خطأ، ثم له أن يستفصل السائل إن حضر ويقيد السؤال في رقعة الاستفتاء ثم يجيب عنه، وهذا أولى وأسلم، وكثيرًا ما نتحراه نحن ونفعله، وله أن يقتصر على جواب أحد الأقسام إذا علم أنها الواقع للسائل، ولكن يقول: هذا إذا كان كذا وكذا، وله أن يفصل الأقسام في جوابه، ويذكر حكم كل قسم، وهذا قد كرهه أبو الحسن القابسي من أئمة المالكية، وقال: هذا ذريعة إلى تعليم الناس الفجور، ونحن نكرهه أيضًا لما ذكره: من أنه يفتح للخصوم باب التمحل والاحتيال الباطل، ولأن ازدحام الأقسام بأحكامها على فهم العامي يكاد يضيعه، وإذا لم يجد المفتي من يستفسره في ذلك كان مدفوعًا إلى التفصيل، فليتثبت وليجتهد في استيفاء الأقسام وأحكامها وتحريرها. والله أعلم)[1].

- مراعاة حال المستفتي والرفق به قال ابن الصلاح: (إذا كان المستفتي بعيد الفهم، فينبغي للمفتي أن يكون رفيقًا به صبورًا عليه،

1 - المرجع السابق (ص 135).



حسن التأني في التفهم منه. والتفهيم له حسن الإقبال عليه، لا سيما إذا كان ضعيف الحال، محتسبًا أجر ذلك فإنه جزيل)[1].

- **الرجوع عن الفتوى إن كان قد أخطأ فيها:** يجب على من تصدر للفتوى إن أخطأ فيها أن يرجع عنها، ويجب عليه أن يخبر المستفتي بذلك إن لم يعمل بها، وفي خطاب سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسي الأشعري رضي الله عنه: (ولا يمنعك من قضاء قضيته اليوم فراجعت فيه لرأيك، وهديت فيه لرشدك، أن تراجع الحق؛ لأن الحق قديم، لا يبطل الحق شيء، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل)[2].

وذكر الخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه: (أن الحسن بن زياد، وهو اللؤلؤي استفتي في مسألة فأخطأ، فلم يعرف الذي أفتاه، فاكترى مناديًا ينادي: أن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ؛ فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه، فمكث أيامًا لا يفتي، حتى وجد صاحب الفتوى، فأعلمه أنه قد أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا)[3].

- مراعاة الخلف وعدم الإنكار في المختلف فيه.
- أن يتحلى بأدب العلماء والمفتيين.

---

1 - المرجع السابق (ص135).

2 - السنن الكبرى للبيهقي (10/ 253).

3 - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 424).



الفصل الثاني معايير نقد الفتوى

المبحث الأول: أسباب نقد الفتوى التي ترجع إلى المفتي

تمهيد:

هناك جملة من الأسباب إذا وجد أحدها يعد مبررا لنقد الفتوى، ومن ثم ينبغي إداة النظر فيها حسب هذا الخلل الذ وجد فيها، وهذه الأسباب يمكن ذكرها فيما يأتي:

السبب الأول: صدور الفتوى من غير أهل الاختصاص:

الإفتاء منصب عظيم، به يتصدى صاحبه لبيان ما يشكل على العامة من أمور دينهم، ويرشدهم إلى الصراط المستقيم؛ لذلك كان هذا المنصب العظيم لا يتصدر له إلا من كان أهلًا له، فلا يتكلم إلا من كان على علم وبصيرة، فالله وحده له الخلق والأمر، فهو الذي يوجب الشيء، وهو الذي يحرمه، وهو الذي يندب إليه ويحلله، وإن من أكبر الجنايات أن يقول الشخص عن شيء إنه حلال أو حرام وهو لا يدري ما حكم الله فيه، إن هذه لجناية وسوء أدب مع الله عز وجل، ولقد أنكر الله على من يحللون ويحرمون بأهوائهم فقال تعالى: ﴿قُلۡ أَرَءَيۡتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزۡقٖ فَجَعَلۡتُم مِّنۡهُ حَرَامٗا وَحَلَٰلٗا قُلۡ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمۡۖ أَمۡ عَلَى ٱللَّهِ تَفۡتَرُونَ﴾ (يونس:59)، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ﴾ (النحل:116).





وإذا تعيَّن على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبب من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة، ولم يتفقه في الدين؟



ولقد نبه العلماء إلى خطورة الكلام في الدين بغير علم، قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله تعالى: «إذا تكلم المرء في غير فنه أتى بهذه العجائب»[1].

وتصدر غير المتخصصين يعد من أهم أسباب الفوضى والتخبط في الفتوى؛ لأنهم لا يعرفون، ولا يسكتون، بل يشغبون، وفي كل واد يهيمون، ويكثرون من الضجيج، ويستخدمون من الألفاظ أبشعها، ومن المعاني أفحشها، ومن الأصوات أنكرها، ويتهمون العلماء، ويصدون الناس عنهم بأكاذيب وأباطيل، وينسبون أنفسهم إلى العلماء وليسوا منهم.

وقال ابن الجوزي فيما نقله عنه ابن القيم: «ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة من يدل الركب وليس له علم بالطريق، وبمنزلة الأعمى الذي يرشد الناس إلى القبلة، وبمنزلة من لا معرفة له بالطبِّ، وهو يطبب الناس، بل هو أسوأ حالًا من هؤلاء كلهم، وإذا تعيَّن على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبب من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة، ولم يتفقه في الدين»[2].

---

1 - فتح الباري لابن حجر (3/ 584).

2 - إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (4/ 16-166).



ويقول ابن حزم: «لا آفة على العلوم وأهلها أضر من الدخلاء فيها وهم من غير أهلها؛ فإنهم يجهلون ويظنون أنهم يعلمون، ويفسدون ويقدِّرون أنهم يصلحون»[1].

السبب الثاني: عدم إدراك المفتي للواقع:

والحقيقة أن هذا السبب داخل في سابقه؛ لأن العالم مهما بلغ من العلم الشرعي وتملك الأدوات وترسخت فيه الملكات العلمية، وعُدِمَ معرفة الواقع فإنه حينئذ لا يسمي مفتيًا وإن سمي فقيها، فالعلم بالأحكام الشرعية وحده لا يكفي في التصدر للفتوى.

وفي هذا المعني يقول الونشريسي في المعيار: (والفرق المذكور هو أيضًا الفرق بين علم الفتيا وفقه الفتيا، ففقه الفتيا هو العلم بالأحكام الكلية، وعلمها هو العلم بتلك الأحكام مع تنزيلها على النوازل. ولما ولي الشيخ الفقيهُ الصالح المحصل أبو عبد الله بن شعيب قضاء القيروان، ومحل تحصيله في الفقه وأصوله شهير، فلما جلس الخصوم إليه وفصل بينهم دخل منزله مقبوضًا، فقالت له زوجته: ما شأنك ؟ فقال لها: عسُر علي حكم القضاء، فقالت له: رأيت الفتيا عليك سهلة، فاجعل الخصمين كمستفتيين سألاك. فقال فاعتبرت ذلك فسهل علي. انتهى.

ابن سهل: وكثيرًا ما سمعت شيخنا أبا عبد الله بن عتاب رضي الله عنه يقول: الفتيا صنعة. وقد قاله قبله أبو صالح أيوب بن سليمان بن صالح رحمه الله قال: الفتيا دربة، وحضور الشورى في مجلس الحكام

---

1 - الأخلاق والسير لابن حزم الأندلسي (ص67).



منفعة وتجربة. وقد ابتليت بالفتيا فما دريت ما أقول في أول مجلس شاورني فيه سليمان بن أسود، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن. ومن تفقد هذا المعنى من نفسه ممن جعله الله إمامًا يلجأ إليه ويُعوّل الناس في مسائلهم عليه، وجد ذلك حقًّا، وألفاه ظاهرًا وصدقًا، ووقف عليه عيانًا وعلمه خبرًا، والتجربة أصل في كل فن ومعنى مُفتقر إليه. انتهى[1].

وغالبًا ما يكون الاضطراب في الفتاوى والتضارب فيها بسبب الجهل بالواقع، أو عدم الإحاطة به. وقد أشار أهل العلم إلى أهمية فهم واقع المسألة مع فهم النصوص الشرعية المتعلقة بها، وفقه تنزيل النصوص على الواقع.

يقول ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين: (ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم: أحدهما: فهم الواقع والفقه فيه واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يحيط به علمًا. والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله في هذا الواقع، ثم يطبق أحدهما على الآخر؛ فمن بذل جهده واستفرغ وسعه في ذلك لم يعدم أجرين أو أجرًا؛ فالعالم من يتوصل بمعرفة الواقع والتفقُّه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله... كما توصل الزبير بن العوام بتعذيب أحد ابني أبي الحقيق بأمر رسول الله ﷺ حتى دلهم على كنز حُيي لما ظهر له كذبه في دعوى ذهابه بالإنفاق بقوله: المال

1 - المعيار المعرب للونشريسي (10/ 79).



كثير والعهد أقرب من ذلك، وكما توصل النعمان بن بشير بضرب المتهمين بالسرقة إلى ظهور المال المسروق عندهم، فإن ظهر وإلا ضرب من اتهمهم كما ضربهم، وأخبر أن هذا حكم رسول الله ﷺ. ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله)[1].



المفتي إذا تصور الواقع على غير حقيقته كانت فتواه في موضوع آخر لا تناسب الواقع المسئول عنه



وقال أيضا عن معرفة الواقع «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيها فيه فقيها في الأمر والنهي ثم يطبق أحدهما على الآخر، وإلا كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيها في الأمر له معرفة بالناس تصور له الظالم بصورة المظلوم وعكسه، والمحق بصورة المبطل وعكسه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثوب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيها في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال،

---

1 - إعلام الموقعين (1/ 69).



وذلك كله من دين الله»[1].

وفي الحقيقة لا يكفي أن يكون المفتي على صلة بالواقع، بل ينبغي أن يكون على وعي دقيق وفهم لهذا الواقع؛ لأن المفتي إذا تصور الواقع على غير حقيقته كانت فتواه في موضوع آخر لا تناسب الواقع المسئول عنه.

إذًا يجب على المفتي النظر والتدقيق في معرفة القضية المسئول عنها؛ فالخطأ في فهم الواقع كالخطأ في فهم الدليل، كل منهما يؤدي إلى إصدار حكم غير صحيح.

وقد تقتضي معرفة الواقع الاستعانة بمختصين، إذا كان الأمر يحتاج إلى شرح وإيضاح من ذوي الاختصاص؛ كالأمور المتعلقة بالنواحي العلمية كالطب أو الفلك، أو الأمور المتعلقة بالنواحي الاقتصادية كتعاملات البنوك والشركات وغيرها، فلا بد للمفتي أن يسأل أهل الاختصاص من علماء واقتصاديين حتى يتحقق له التصور الدقيق للواقع كما هو عليه.

السبب الثالث: عدم مراعاة المفتي لعوامل تغير الأحكام:

هناك من المنتسبين للعلم من أتقن الفقه وجمد عليه لكنه جهل الفتوى وأحكامها وضوابطها، والتي منها مراعاتها لعوامل تغير الأحكام (الزمان والمكان والأشخاص والأحوال)؛ إذ قد تتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان إذا كان الحكم مبنيًّا على عرف بلدٍ ثم تغير، وقد راعى الشارع أمر الزمان والمكان والعادة.

---

1 - المرجع السابق (4/ 157).



قال ابن فرحون: «قال المازري: الإجماع على من باع سلعة بمائة دينار، ونقد البلد مختلف؛ أن البيع فاسد. ولو كان مع اختلاف السكك جرت عادة بالتبايع بسكة معلومة منها لكان البيع صحيحًا وقضي بدفع تلك السكة»[1].

يقول العلامة ابن عابدين: «كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغيُّر عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو فساد أهل الزمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أوَّلًا للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد؛ لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام؛ ولهذا ترى مشايخ المذاهب خالفوا ما نصَّ عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ما كان في زمنه؛ لعلمهم بأنه لو كان في زمانهم لقال بما قالوا به أخذًا من قواعد مذهبه»[2].

فعلى المفتي أن يراعي الزمان والمكان والأحوال قبل إصدار فتواه؛ إذ قد يكون الحكم مبنيًّا على معنى معين ثم يتغير ذلك المعنى فيتغير معه الحكم؛ لذا فإنَّ إجراء الأحكام المبنية على حسب الأحوال والأعراف لا يصح إذا تغيرت تلك الأحوال، فكل ما هو في الشريعة وقائم على حال معين أو مرتبط بزمان أو مكان محدد، فإن الحكم يتغير فيه عند تغير الزمان أو المكان، وهذا لا يعتبر تجديدًا للاجتهاد من المقلدين حتى يشترط فيه أهلية الاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء وأجمعوا

---

1 - تبصرة الحكام لابن فرحون المالكي (2/ 67).

2 - رسائل ابن عابدين (2/ 125).



عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد، ألا يُرى أن العلماء لو أجمعوا على أن المعاملات إذا أطلق فيها الثمن تحمل على غالب النقود الرائجة في البلد، فإذا كانت نقدًا معينًا حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلنا إلى مكان آخر أو تغيرت النقود فيما بعد فهنا يتغير الحكم تبعًا للمستجدات الحديثة، وكذلك الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال، فلو كنا نفتي في بلدنا بفتوى ما، ثم خرجنا إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعادة بلدهم ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نفته إلا بعادة بلده، ولهذا أمثلة كثيرة في الفقه[1].

وقد حذر العلماء من التمسك بما هو مسطور في الكتب دون التنبه إلى تغير الفتوى بسبب تغير الزمان والمكان والأحوال فيقول الإمام القرافي: (ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجْره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأَجْره عليه وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح. والجمود على المنقولات أبدًا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين)[2].

إذًا من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب بمختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال فقد ضلّ وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من

1 - انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للإمام القرافي (ص218 - 219).

2 - الفروق للإمام أبي العباس القرافي (1/ 176 - 177).



جناية من طبَّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب دون مراعاة للفروق، فمثل هذا الطبيب وذاك المفتي هما أضرُّ ما يكون على أديان الناس وأبدانهم[1].

السبب الرابع: تعصب من تصدر للفتوى للانتماء المذهبي أو الفكري أو السياسي:

الأصل أن للفتوى حرمة، ولها ضوابط يلزم المفتي عدم مخالفتها أو الخروج عنها، والمفتي وهو في منصبه العالي ومقامه السامي موقع عن رب العالمين، فلا بد عليه أن يستحضر خطورة الفتوى وجلالها، فلا يستغلها في أغراضه، ولا يوظفها في معاركه الفكرية أو السياسية، إنما هو مظهر لحكم الله.

وللأسف وظفت الفتاوى وما زالت في معارك سياسية وملاسنات فكرية وحروب عسكرية، فباسمها دماء أهدرت، ونفوس أزهقت، وأمول نهبت، وأعراض انتهكت.

لهذا ينبغي على المفتي أن ينزه نفسه عن كل ذلك ويخلص دينه لله رب العالمين،ويسأله السلامة لنفسه، ويبتعد عن التوظيف السياسي للفتاوى التي تؤدي إلى التكفير والتفجير.

السبب الخامس: فسقه ومجونه:

يلزم على المفتي أن يتحلى بآداب العلماء وأن يبتعد عن كل ما يخل به، قال الخطيب في الفقيه والمتفقه في صفات المفتي: (يكون عدلا ثقة؛ لأن علماء المسلمين لم يختلفوا في أن الفاسق غير مقبول الفتوى في

1 - انظر: إعلام الموقعين (3/ 66).



أحكام الدين، وإن كان بصيرا بها)[1].

وقال ابن الصلاح: (أن يكون مكلفًا مسلمًا، ثقة مأمونًا، متنزهًا من أسباب الفسق ومسقطات المروءة؛ لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح «للاعتماد»، وإن كان من أهل الاجتهاد[2].

قال السرخسي في المبسوط (وحكي عنه أنه كان يقول: لا يجوز الحجر إلا على ثلاثة على المفتي الماجن، وعلى المتطبب الجاهل، وعلى المكاري المفلس؛



وظفت الفتاوى وما زالت في معارك سياسية وملاسنات فكرية وحروب عسكرية، فباسمها دماء أهدرت، ونفوس أزهقت، وأموال نهبت، وأعراض انتهكت



لما فيه من الضرر الفاحش إذا لم يحجر عليهم، فالمفتي الماجن يفسد على الناس دينهم والمتطبب الجاهل يفسد أبدانهم، والمكاري المفلس يتلف أموالهم فيمتنعون من ذلك دفعا للضرر.) [3]

السبب السادس: الجنون وما يأخذ حكمه:

إذا طرأ على المتأهل للفتوى -وكان متلبسا بها - جنون أو ما شابه مما يخل بعملية الفتوى التي تحتاج إلى ذهن ثاقب وفكر رصين، فعلى ولي الأمر حجبه وستره؛ لئلا تنتهك حرمته، فإن تصدر مع هذا العارض ردت فتواه إذا خالفت أصول الفتوى وضوابطها.

---

1 - الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي (2/ 330).

2 - أدب المفتي والمستفتي (ص86).

3 - المبسوط للسرخسي (24 / 157).



السبب السابع: كثرة أخطائه العلمية وشذوذاته:

وهذا الأمر إن صدر من متأهل للفتوى - والغالب أنها لا تصدر إلا من محبي الشهرة - من قبيل (خالف تعرف) ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فهنا يجب على ولي الأمر منعهم، شأنهم في ذلك شأن غير المتخصصين.

قال ابن عابدين (ولا يصير الرجل أهلا للفتوى ما لم يصر صوابه أكثر من خطأه ؛ لأن الصواب متى كثر فقد غلب ولا عبرة في المغلوب بمقابلة الغالب، فإن أمور الشرع مبينة علي الأعم الأغلب).[1]

المبحث الثاني
أسباب نقد الفتوى من جهتها ذاتها

تمهيد

تُعدُّ عملية الإفتاء من أعقد الوظائف الدينية موقعًا، وأصعبها منزلة، وأخطرها مكانة؛ حيث إنها وظيفة التوقيع عن رب العالمين، ومهمة البلاغ عن رسوله الأمين صلى الله وسلم عليه وعلى آله وصحبه أجمعين؛ لذا لزم المفتي القائم بها أن يجمع لها همَّه، وأن يمعن فيها فكره، وأن يتقيَ فيها مواقع الخلل، ومواطن الزلل؛ وحسبنا في هذه العجالة أن نشير إلى بعض الأسباب الموقِعة في الخطأ في عملية الإفتاء، وقد أرجعنا أسباب كلَّ مرحلة من مراحل الفتوى إليها، فنقول وبالله التوفيق:

---

1 - رسم عقود المفي 141.



أولاً: أسباب الخلل في الفتوى أثناء مرحلة التصوير:

نجمل أسباب الخلل في الفتوى في هذه الحالة فيما يأتي:

1 - عدم مراعاة ألفاظ المستفتي ودلالاتها:

يُعدُّ عدم مراعاة المفتي لألفاظ المستفتي، وعدم التفاته لدلالاتها وسياقاتها، من أهم الأسباب الموقعة له في الخطأ في عملية الإفتاء؛ وذلك لما تشتمل عليه اللغة العربية ولهجاتها من تعدد في الوضع والاستعمال، وتنوع في التراكيب.

جاء في كتاب تبصرة الحكام ما نصه: (ينبغي للمفتي إذا ورد عليه مستفت لا يعلم أنه من أهل البلد الذي فيه المفتي أن لا يفتيه بما عادته يفتي به، حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عرف في ذلك اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عرفيًّا فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عرفه أم لا؟ وهذا أمر متيقن واجب لا يختلف فيه العلماء)[1].

قال القرافي الإحكام (ينبغي للمفتي أن لا يأخُذَ بظاهرِ لفظِ المستفتي العاميّ حتى يَتبيَّن مقصودَه، فإِنَّ العامَّة ربما عبَّروا بالألفاظ الصريحة عن غير مدلول ذلك اللفظ، ومتى كان حالُ المستفتي لا تَصْلُح له تلك العبارة ولا ذلك المعنى، فذلك رِيبةٌ ينبغي للمفتي الكشفُ عن حقيقة الحال كيف هو؟ ولا يَعتمدُ على لفظِ الفُتيا أو لفظِ المستفتي، فإذا تحقَّقَ الواقعَ في نفس الأمر ما هو؟ أفتاه، وإلا فلا يُفتيه مع الرِّيبة وكذلك إذا كان اللفظُ ما مثلُه يَسألُ عنه، ينبغي أن يستكشف، ولا

1 - تبصرة الحكام (2/ 78).



يُفتيَ بناءً على ذلك اللفظ، فإنَّ وراءه في الغالب مَرمىً هو المقصود، ولو صَرَّحَ به امتنَعتْ الفُتيا) [1].



إنَّ إخفاء المستفتي – تعمدًا أو تحرجًا – لبعض المعلومات التي تؤثر في تغيير الحكم، قد يكون له أثر بالغ في مجانبة الفتوى للصواب



2 - عدم قدرة المستفتي على تحديد الواقعة:

وذلك لعدم معرفة المستفتي بالأمور التي يتوقف عليها الحكم، أو لأن المستفتي يسأل عن الواقعة من منطلق فهمه هو لها أو علمه بها، فيصدر المفتي فتواه بناء ذلك فيقع الخلل من هنا.

ويزداد الأمر خطورة إن كانت المسألة المعروضة عليه من المسائل التي تصلح لجميع الناس ممن سأل عنها ومن لم يسأل.

3 - إخفاء المستفتي لبعض المعلومات التي قد تغير الحكم:

إنَّ إخفاء المستفتي -تعمدًا أو تحرجًا - لبعض المعلومات التي تؤثر في تغيير الحكم، قد يكون له أثر بالغ في مجانبة الفتوى للصواب؛ لذا يتحتم على المفتي أن يستفسر عن جميع العناصر الجوهرية التي قد يخفيها المستفتي، سواء أكان حسن النية في إخفاءها أم كان سيئها.

وفي هذا المعنى قال ابن القيم: (فوائد تكرير السؤال، وكان أيوب إذا سأله السائل قال له: أعد، فإن أعاد السؤال كما سأله عنه أولاً أجابه، وإلا لم يجبه، وهذا من فهمه وفطنته -رحمه الله-، وفي ذلك

1 -الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي(ص: 236).



فوائد عديدة: منها أن المسألة تزداد وضوحًا وبيانًا بتفهم السؤال، ومنها أن السائل لعله أهمل فيها أمرًا يتغير به الحكم، فإذا أعادها ربما بيَّنه له، ومنها أن المسئول قد يكون ذاهلاً عن السؤال أولاً، ثم يحضر ذهنه بعد ذلك، ومنها أنه ربما بان له تعنت السائل وأنه وضع المسألة؛ فإذا غير السؤال وزاد فيه ونقص فربما ظهر له أن المسألة لا حقيقة لها، وأنها من الأغلوطات أو غير الواقعات التي لا يجب الجواب عنها؛ فإن الجواب بالظن إنما يجوز عند الضرورة، فإذا وقعت المسألة صارت حال ضرورة فيكون التوفيق إلى الصواب أقرب، والله أعلم)[1].

4 - ورود السؤال من غير صاحب الواقعة المستفتى عنها:

وخصوصًا في مسائل الطلاق ونحوها، فإن صدرت الفتوى على ذلك فغالبًا ما يقع الخطأ فيها؛ لهذا ينبغي أن يكون السؤال صادرًا عن صاحب الواقعة، ليحسن وصفها، ويذكر معالم استفتاءه، وبهذا يجنِّب المفتي مخاطر الزلل في فتواه.

5 - الخطأ في الترجمة:

حينما يجهل السائل المستفتي لغة المفتي أو العكس، فيتطلب منه حينئذ البحث عمن يحسن ترجمة سؤاله، فإن حصل خطأ في الترجمة فلا شك في وقوع الخطأ في الفتوى، وأنها غير متعلقة بمحل سؤال المستفتي.

6 - وقوع خلل في استعانة المفتي بأهل الاختصاص في حال الحاجة اليهم في تصوير المسألة:

---

1 - إعلام الموقعين عن رب العالمين (2/ 129).



وذلك لعدة أسباب:

- اعتماده على ثقافته العامة رغم عدم كفايتها في تصوير المسألة بدقة.

- اعتماده على كتب عامة، مع عدم معرفته؛ هل هي معتمدة عند أهل التخصص أو لا؟

- اعتماده على أصحاب الثقافات الواسعة، دون أصحاب التخصصات الدقيقة.

- عدم قدرته على فهم مصطلحات أهل التخصص.

- عدم سماعه لجميع وجهات النظر في حالة اختلاف المتخصصين في المسألة.

- عدم قدرته على تحديد التخصصات المطلوبة في تصوير الواقعة المسئول عنها.

- تأثره بالرأي الديني للمتخصصين في المسألة.

كل هذا يؤدي إلى خطأ في الفتوى، ومن كان هذا شأنه كان الأفضل له ولنا أن لا يتكلم في هذه الفتوى أصلاً.

ثانياً: أسباب الخلل في الفتوى أثناء مرحلة التكييف:

وذلك يرجع إلى أحد أمرين:

- عدم قدرة المفتي على إلحاق المسألة ببابٍ من فروع الفقه، ووقوعه في حيرة لشدة التباسها عليه.

- أن تكون المسألة مركبة من عدة وقائع متشابكة ومتداخلة.



ثالثاً: أسباب الخلل في الفتوى أثناء مرحلة الحكم:

- مخالفتها للنصوص الشرعية القطعية مع بقاء علتها.
- أخذه بظواهر النصوص وبترها عن سياقها ودلالالتها.
- مخالفتها للإجماع.
- مخالفتها للقياس الجلي.
- مخالفتها للمقاصد الشرعية.
- التعصب المذهبي .
- الجمود على نصوص الكتب التراثية.

قال الإمام القرافي: (فمهما تجدد العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، إذا جاء رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، فلا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في عرف كتبك، فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين) [1].

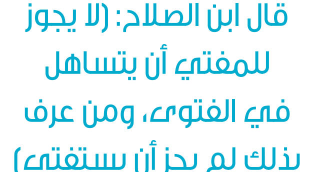
قال ابن القيم رحمه الله تعالى: (من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم، وأزمنتهم وأمكنتهم وأحوالهم وقرائن أحوالهم، فقد ضل وأضلَّ، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبب الناس كلهم على اختلاف بلادهم وعوائدهم وأزمنتهم وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطب على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل، وهذا المفتي الجاهل أضر على أديان الناس وأبدانهم، والله

1 - سبق عزوه.



المستعان[1].

7 - التمادي في تتبع الرخص والحيل المذمومة:



قال ابن الصلاح: (لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى، ومن عرف بذلك لم يجز أن يستفتى)



قال ابن الصلاح (لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى، ومن عرف بذلك لم يجز أن يستفتى. وذلك قد يكون بأن لا يثبت ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما يحمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل، ولئن يبطئ ولا يخطئ أكمل به من أن يعجل فيضل ويضل.فإن تقدمت معرفته بما سئل عنه على السؤال فبادر عند السؤال بالجواب فلا بأس عليه، وعلى مثله يحمل ما ورد عن الأئمة الماضين من هذا القبيل. وقد يكون تساهله وانحلاله بأن تحمله الأغراض الفاسدة على تتبع الحيل المحظورة أو الكراهة، والتمسك بالشبه طلبًا للترخيص على من يروم نفعه، أو التغليظ على من يريد ضره، ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه، ونسأل الله تعالى العافية والعفو.

وأما إذا صح قصده، فاحتسب في تطلب حيلة لا شبهة فيها. ولا تجر إلى مفسدة ليخلص بها المستفتي من ورطة يمين أو نحوها فذلك حسن جميل يشهد له قول الله تبارك و تعالى لأيوب صلى الله عليه وسلم وعلى نبينا، لما حلف ليضربن امرأته مائة: (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِهِ وَلا

1 - سبق عزوه.



تَحْنَثْ).

ورد عن سفيان الثوري رضي الله عنه أنه قال:«إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد».

وهذا خارج على الشرط الذي ذكرناه، فلا يفرحن به من يفتي بالحيل الجارة إلى المفاسد، أو بما فيه شبهة بأن يكون في النفس من القول به شيء أو نحو ذلك، وذلك كمن يفتي بالحيلة السريجية6 في سد باب الطلاق، ويعلمها وأمثال ذلك والله أعلم[1]

رابعاً: أسباب الخلل في الفتوى أثناء مرحلة الفتوى:

1 - عدم النظر إلى المآل.

2 - عدم مراعاة عوامل التغيير (الزمان والمكان والأشخاص والحال).

3 - عدم مراعاة ما استقر عليه العمل في بلد المستفتي.

4 - عدم مراعاة حال المستفتي.

2 - عدم الالتزام بضوابط الفتوى.

والحمد لله رب العالمين

1 - أدب الفتوى 69.



فهرس المراجع

- الإبهاج في شرح المنهاج للسبكي.
- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للإمام القرافي.
- الأخلاق والسير لابن حزم الأندلسي.
- أدب المفتي والمستفتي للنووي.
- إرشاد الفحول للشوكاني.
- أسباب اختلاف الفقهاء، المرحوم الشيخ: على الخفيف.
- إعلام الموقعين لابن القيم.
- أنوار البروق في أنواع الفروق للقرافي.
- البحر المحيط للزركشي.
- تبصرة الحكام لابن فرحون.
- رسائل ابن عابدين.
- السنن الكبرى للبيهقي.
- صحيح الإمام البخاري.
- صناعة الفتوي للشيخ عبدالله بن بيه.
- ضوابط الاختيار الفقهي عند النوازل إعداد إدارة الأبحاث الشرعية بدار الإفتاء المصرية.
- عقود رسم المفتي لابن عابدين.
- فتح الباري لابن حجر.
- فتح القدير وتكملته للكمال ابن الهمام.



• الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادي.

• المحصول في علم الأصول الرازي.

• المستصفى من علم الأصول، للعلامة: أبي حامد محمد بن محمد الغزالي.

• المعيار المعرب للونشريسي.

• منهج معالجة القضايا المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي.

• الموافقات للشاطبي.



الاجتهاد بتحقيق المناط

ضرورته وشروط إعماله

الأستاذ الدكتور عبد الحميد عشاق

أستاذ الفقه وأصوله بمؤسسة دار الحديث الحسنية

المملكة المغربية



تمهيد:

كان الاجتهاد عند الإمام الشافعي رحمه الله منحصرا في الاستنباط والقياس، ثم برزت نقطة جديدة مع أبي حامد الغزالي في مجاري العلل تخريجا وتنقيحا وتحقيقا، حتى ظن بعضهم أن الشيخ أبا حامد اعتبر تحقيق المناط مسلكا من مسالك العلة، فجاء أبو إسحاق الشاطبي ليحسن تفسير كلام الغزالي وتوضيح مقصوده، ثم عمد إلى استدعاء فكرة أخرى ذكرها إمام الحرمين، وهي الانقطاع وعدم الانقطاع في الاجتهاد، فأحسن وأجاد تركيب هذا المزيج من النكت الأصولية السابقة في بناء جديد لهذا البحث.

إن تحقيق المناط هو تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع باعتبار أن الأحكام بعد معرفتها في نفسها تبقى معلقة على وجود مشخص؛ فقصد الشارع من التكاليف أن تنزل في الوجود بحسب الوقائع والأحوال،



وإلا لزم ألا تكون إلا في الذهن؛ لأنها مطلقات والأفعال لا تقع في الوجود مطلقة، وإنما تقع معينة مشخصة.

ومن هنا يعد هذا الضرب من الاجتهاد آخر محطات الاجتهاد ومراحله، وأخطر صوره ومراتبه، حتى قال الغزالي: «**تحقيق المناط تسعة أعشار النظر الفقهي**»، ويعتبر كذلك ضرورة كل شريعة، وحلقة وصل بين حكم معروف العلة، ومحل معين لتحقيق آثارها، وهذا يقتضي موازنة دقيقة بين الأحكام وتفاصيل الواقع بحيث لا يهمل أي عنصر له تأثير في هذه العملية التي تمثل أدق أنواع الاجتهاد.



إن تحقيق المناط هو تنزيل الأحكام الشرعية على الوقائع باعتبار أن الأحكام بعد معرفتها في نفسها تبقى معلقة على وجود مشخص



وبناء على المقدمات والتعليلات السابقة، يأتي هذا البحث للتنويه بأهمية الاجتهاد بتحقيق المناط، وضرورته وشروط إعماله باعتباره حلاً مناسباً وملحّاً لمتباين مظاهر الانسداد التي تكتنف مسار الاجتهاد اليوم.

ومن باب شكر العلم، وعزو الفضل إلى أهله، لم أر من أحيى الكلام في هذا الضرب من الاجتهاد، ونبّه على أهميته وفائدته، وأصّل له، وأنهج سبيله، وطبّقه على كثير من قضايا حياتنا المعاصرة، مثل الفقيه المجدّد الشيخ **عبدالله بن بيه** حفظه الله، وذلك في بحوث ضافية ومستفيضة، آخرها وأوعها كتابه الموسوم بـ«**تنبيه المراجع**



على تأصيل فقه الواقع».

وهذا أوان الشروع في المقصود، فأقول وبالله التوفيق:

تحقيق المناط هو إثبات العلة المتفق عليه في الفرع، وهو تسعة أعشار النظر الفقهي، وأحد أهم أنواع الاجتهاد وصوره ومراتبه التي ذكرها جمهور الأصوليين، والتي ضبطها وجمعها أستاذنا الشيخ **عبدالله بن بيه** حيث قال: «الاجتهاد على **ثلاثة أضرب**: اجتهاد لإحداث قول في قضية جديدة قياسا على المنصوص في الأصلين: الكتاب والسنة، واجتهاد في تحقيق المناط؛ وهو اجتهاد لا ينقطع أبدا كما يقول الشاطبي؛ لأنه تطبيق لقاعدة متفق عليها على واقع جديد تنطبق عليه هذه القاعدة، وليس كالاجتهاد الأول الذي يختص به المجتهدون؛ بل يستوي فيه المجتهد والمقلد. أما الثالث؛ فهو الاجتهاد الترجيحي، وهو اختيار قول قد يكون مرجوحا في وقت من الأوقات لضعف المستند وليس لانعدامه فيختاره العلماء لمصلحة تقتضي ذلك وهو ما يسمى عند المالكية بجريان العمل».[1]

فتحقيق المناط على هذا راجع إلى إدخال جزئيات القضايا تحت الحكم، لا إدخال جزئيات الأحكام تحت الدليل؛ وإنما هو عمل القاضي في تنزيل الحكم المدون على القضية النازلة، والمفتي المقلد عندما يبين انطباق حكم مقرر على الصورة محل البحث، فهو مبني على إعمال النظر في الصور الجزئية وإدراك ما اشتملت عليه من الأوصاف، فيلغى طرديُّها ويعمل معتبرها، أي أن يلغى ما خالف قواعد الشرع، ويعتبر ما

---

1 - صناعة الفتوى وفقه الأقليات، ص.170 - 171.



وافقها، وهذا يحتاج إلى فقه خاصٍّ، قد لا يحسنه كل الفقهاء، وقد يعجز من له باع طويل فيه، لأن الفتيا دربة وصناعة.

وهذا هو المعنى الذي لاحظه محمد بن عبد السلام المالكي من أن «علم القضاء وإن كان من علم الفقه، إلا أنه يتميز بأمور قد لا يحسنها الفقيه، وإن كان من أحفظ الناس. فقد تقع نازلة لحافظ ولا يدري كيفية فصلها، كما أن الفتوى كذلك، ولا غرابة في ذلك، وإنما الغرابة في استعمال كليات علم الفقه وانطباقها على جزئيات الوقائع، وهذا يعسر على الكثير، وقد ذكر ابن سهل في أول أحكامه شيئا من أمثلة ذلك، والفضيلة كلها في قوة التفطن لانطباق كليات الفقه على الحوادث الجزئية».[1]

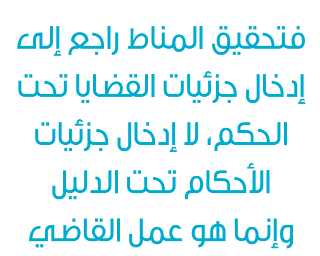
ولا يمكن أن أفرغ من هذه المسألة دون التنويه بأهمية القضاء والفتوى في الاجتهاد بتحقيق المناط، وأنهما رافدان مهمّان للاجتهاد الإنشائي والترجيحي، ومهمة الاجتهاد وإن كانت جهدا نظريا وعلميا خالصا؛ إلا أنها لا يمكن أن تنحصر في العلماء النظار، بل يضرب القضاة والمفتون النوازليون بسهم وافر فيها.

وإسهام الفتوى والقضاء في توسيع النظر الاجتهادي أو إنشائه أو استئنافه أو الترجيح به ليس خاصا بالفقه الإسلامي، ففي النظام الإنجليزي تشكِّل السوابق القضائية المصدر الأساس للأحكام القانونية، ثم يعطف عليها الفقه شرحا وتحليلا وتعليقا؛ أي أن دور القضاء يسبق الفقه في وضع القاعدة القانونية، ويضيف إليه بشروحه

1 - حاشية محمد المهدي الوزاني على شرح التاودي بن سودة للامية أبي الحسن علي الزقاق، ص.31.



وأنظاره، أما في الاصطلاح الشرعي، فإن الفقه هو الأساس والبساط لممارسة القضاء، ومن ثَمَّ كانت وظيفة الفقيه والقاضي متداخلة ومتكاملة.



فتحقيق المناط راجع إلى إدخال جزئيات القضايا تحت الحكم، لا إدخال جزئيات الأحكام تحت الدليل وإنما هو عمل القاضي في تنزيل الحكم المدون على القضية النازلة



وفي مدونات الفتاوى والأحكام تطبيق رائع للقواعد والضوابط على الوقائع، ولذلك تمس الحاجة إلى دراسة نماذج منها للتعرف على القواعد والأسس التي أقام عليها المفتون والقضاة أحكامهم في مختلف العصور، وهي قواعد تلقي الضوء على منهج تطبيق النصوص على الوقائع المتجددة، إذ كانت القواعد والمبادئ العامة خير معين على مقارعة مشكلات النوازل وعويصات المسائل، وهذه القواعد تتعلق برفع الحرج، وجلب المصالح ودرء المفاسد، ونفي الضرر، وارتكاب أخفّ الضررين، والنظر في المآلات، والعبرة بالمقاصد والمعاني لا بالألفاظ والمباني، وسدّ الذرائع، وتحكيم العرف، وتحقيق المناط، والأصل في العقود الإذن... إلخ.

وإن الاجتهاد في هذا المقام يستدعي تصفّح تلك القواعد، وعرض تلك المصالح وأنواعها ورتبها وتفاصيلها، كما يقتضي الاستعانة بالمعارف والخبرات التي تدخل في عناصر الحكم الاجتهادي، والاستعانة بتقارير الخبراء ومراكز البحث العلمي المتخصّصة، لتحصيل معرفة دقيقة بموضوع النازلة والعلم بجزئياتها وقرائنها وموجباتها؛ قال فتحي



الدريني: «إذا كان من المقرر بداهة أن طبيعة الاجتهاد: عقل متفهم ذو ملكة مقتدرة متخصصة، ونص تشريعي مقدس يتضمن حكماً ومعنى يستوجبه، أو مقصداً يستشرف إليه، وتطبيق على موضوع النص أو متعلق الحكم، ونتيجة متوخاة من هذا التطبيق، فإن كل أولئك يكون نظرياً ما لم تكن الواقعة أو الحالة المعروضة قد دُرست درساً وافياً، بتحليل عناصرها، وظروفها وملابساتها، إذ التفهم للنص التشريعي يبقى في حيز النظر، ولا تتم سلامة تطبيقه إلا إذا كان ثمة تفهم واع للوقائع بمكوناتها وظروفها، وتبصّر بما عسى أن يسفر عنه التطبيق من نتائج، لأنها الثمرة العملية المتوخاة من الاجتهاد التشريعي كله».[1]

لقد كان لهذا الاجتهاد التحقيقي السّر الأعظم في دوام الشريعة واستمرار العمل بها، وعصرنا هذا أحوج إلى هذا النوع من الاجتهاد نظرا للتغير العميق الخطير الذي اعترى حياتنا الخاصة والعامة في أبعادها الفردية والجماعية، ونظرا كذلك للحاجة الماسة لمواجهة الحوادث المستجدة المغايرة للاعتبارات والتقادير التي كان يأخذ بها الفقه في القرون السابقة، إذ ظل تصور تقدير الحوادث النازلة ومسالك الاستدلال فيها متشابهة إلى حدّ كبير بين المتقدمين والمتأخرين، «فأصبحت أكثر الصور التي تعرض لحياة الناس بعد استقرار المذاهب وتمام التفريع سابقا حدوثها تقرير الحكم لها؛ إذا كدَّ الفقيهُ ذهنه بوضع حكم لها، لم ينته به كدُّه إلا إلى تحصيل الحاصل».[2]

1 - ينظر: المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ص.5.

2 - محمد الفاضل ابن عاشور، ومضات فكر ،الدار العربية للكتاب: تونس، 2 /39، ط1، 1982م.



انطلاقا مما سبق، واستنادا إلى مفردات العنوان ومقتضياته؛ قسمت البحث على:

مقدمة: في ضرورة الاجتهاد بتحقيق المناط. وسبع مسائل: في شروط إعمال الاجتهاد بتحقيق المناط؛ عنونتُها ورتبتُها على النحو الآتي:

المسألة الأولى: الشرط العُمراني للاجتهاد.

المسألةالثانية: تأهيل مجتهد تحقيق المناط.

المسألة الثالثة: أولوية تجديد المفاهيم.

المسألة الرابعة: فقه الواقع.

المسألة الخامسة: إعمال المقاصد في الاجتهاد.

المسألة السادسة: تصنيف مسائل الاجتهاد.

المسألة السابعة: تدوين الأحكام.

المسألة الثامنة: التنظيم المؤسسي للاجتهاد.

وخاتمة: جعلتها إثارة لإشكال يتعلق بوضع الاجتهاد في سياق الدولة الحديثة.

المسألة الأولى: الشرط العمراني للاجتهاد

من أسباب ضعف حركة الاجتهاد الفقهي، على كثرة المشاريع النظرية المقترحة لتطويره وتجديده، تأثر المتشرعة بظروف التخلف الثقافي والعلمي والاقتصادي والسياسي للأمة، وغلبة واقع الجمود والتقليد، وفشو الجهل والأمية والفقر، وفي ذلك يقول محمد الحجوي الثعالبي: «ندرة المجتهدين أو عدمهم هو من الفتور الذي أصاب عموم الأمة في العلوم وغيرها، فإذا استيقظت من سباتها، وانجلى عنها كابوس



الخمول، وتقدمت في مظاهر حياتها التي أجلها العلوم، وظهر فيها فطاحل علماء الدين مع علماء الدنيا فيظهر المجتهدون».[1]

من هنا نرى أن إحياء الاجتهاد والانتفاع بثمراته وفوائده متوقف على شروط سياسية وثقافية ومجتمعية وعمرانية تتعلق بجميع شرائح الأمة وأحوالها؛ مثل تجاوز مشكلة الأمية، وتحقيق مجتمع المعرفة والإبداع الثقافي، وازدهار العلوم والصنائع، وردم الفجوة بين العلوم الدينية والعلوم الدنيوية، والتقدم في البحث العلمي والابتكار، وتجاوز العوائق السياسية والتمويلية في سبيله، وإقامة مؤسساته وخططه وبرامجه على شرط الاستقلال والحرية الفكرية، واحترام مبدأ الكفاءة والنزاهة وتكافؤ الفرص، فالإنتاج العلمي مظهر بارز من مظاهر مدنية الأمم وتقدمها، وهو لا ينفك عن أوضاعها الفكرية والتعليمية والسياسية والمجتمعية؛ والاجتهاد هو ركن العمران الأصيل الذي لا ترتقي أمة من دونه، بل وجود المدنية الحق، والسياسة الحق، متوقف على صلاح الاجتهاد.

ومن ثم، ينبغي لجميع طبقات الأمة ومؤسساتها أن تعمل على إقامة مجتمع المعرفة، والنهوض بمختلف التخصّصات والصنائع؛ والاستثمار في العلم، وتيسير أسباب التعليم والتكوين، والعناية بإنشاء المعاهد والجامعات ومراكز الخبرة والبحث التي تؤهل المجتهدين، كما تعتني بتأهيل الأطر العليا في القطاعات الحيوية كالمهندسين والأطباء والقضاة وغيرهم، والسهر على تطوير المشاريع والبرامج العملية

1 - الفكر السامي، 2/ 460.



المفضية إلى تحقيق هذا الهدف الفذ والمقصد العظيم.

المسألة الثانية: تأهيل مجتهد تحقيق المناط

إن قضية تجديد الفقه الإسلامي تستلزم إعداد مجتهدين قادرين على النهوض بالاجتهاد، ولا شك أن هذه الثلة تُشترط لها شروط حتى تتأهل للقيام به، فلم يعد بالإمكان أن يجمع شخص واحد بين معرفة العلوم الشرعية واللغة العربية وعلوم الآلة على النحو الذي اشترطه الأصوليون، وبين المعرفة المتخصصة لمختلف علوم العصر.

وبدلا من الاستطراد في الاشتراط النظري لصفات المجتهد وما يجب في حقه، ينبغي أن تنصرف الهمم إلى مسلك آخر: وهو التفكير في تكوين المجتهد وتأهيله وفق برنامج منهجي رصين يستجيب لحاجات الأمة ومتطلباتها، ويتجاوز الإكراهات المزمنة في تاريخها.

إن جمع آلات الاجتهاد التي ذكرها الأصوليون لم يكن متعذرا في القرون الغابرة؛ فلم يخلُ عصر من الذين اضطلعوا بعلوم الشريعة وبرعوا فيها؛ كان على سبيل المثال يتخرج من جامعَي القرويين والأزهر علماء درسوا سنوات مديدة، وأتقنوا ما يربو على اثني عشر عِلْما، تتوزع بين علوم الآلة وعلوم المقاصد، ومع ذلك كان أهل العلم يضجون بالشكوى من فَقد المجتهد وخلوّ الزمان منه، وكان الفقهاء يكتفون بالفتوى بأقوال أئمتهم وكتب مذاهبهم، ويتهيبون التخريج عليها فضلا عن الفتوى في النوازل المستجدة.

وسبب فتور الاجتهاد مع وجود معداته غياب الملكة، فكثرة العلوم التي يتلقاها طالب العلم لم تؤت أكلها؛ لأنه يأخذها منفصلة بعضها



عن بعض، ولا يُحَصِّل طريقة استعمالها لاستفادة الأحكام، ويبقى هذا الجانب ضعيفا أو معدوما لأنه لم يُدوَّن بشكل دقيق، وإنما يُكتسب فقط من تتبع مصنفات المجتهدين ومشافهة العلماء المفتين.

ولم يضع العلماء المنهج التطبيقي لأصول الفقه وإعمال قواعده في أيدي طلاب العلم، وإنما اكتفوا بدراسة المتون ومناقشة العبارات وردّ الاعتراضات من خلال ما كتب عليها من شروح وحواش، فيخرج الطالب من دراستها - في غالب الأحيان - كما دخل!

وكان من المفروض أن يُدرَّب الطلاب في مراحل متقدمة على استثمار ما تعلموه في مسائل عملية، ليطوروا ملكاتهم الاجتهادية، وينمّوا لديهم مهارة التفطن لانطباق كليات الفقه وقواعده على صور الحوادث، وهذا ما يعنيه المتقدمون بفقه النفْس. كما يقول الجويني: «**أهم المطالب في الفقه التدرب على مآخذ الظنون في مجال الأحكام، وهو الذي يسمى فقه النفس، وهو أنفس صفات علماء الشريعة**».[1] ويقول القرافي: «هذا باب عظيم يحتاج إلى فراسة عظيمة، ويقظة وافرة، وقريحة باهرة، ودربة مساعدة، وإعانة من الله عاضدة».[2]



إن العصر الذي ننتمي إليه هو عصر التخصص الدقيق الذي استقلت فيه العلوم بعضها عن بعض، وتفرع كل علم إلى أقسام أكثر تخصصا



إن العصر الذي ننتمي إليه هو عصر

1 - غياث الأمم، الجويني، ص.290، وانظر المستصفى، الغزالي، 2 /350 - 353.

2 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، ص.28.



التخصص الدقيق الذي استقلت فيه العلوم بعضها عن بعض، وتفرع كل علم إلى أقسام أكثر تخصصاً، وما يزال العصر ينتج تخصصات جديدة تنتمي لأمهات العلوم، بل يحمل لنا علوماً جديدة مستقلة، ولما كان الحكم على الشيء فرعا عن تصوره؛ كان لابد عند التعرض لبيان حكم مسألة معينة من الإلمام بالمعرفة العلمية الخاصة بها.

وبناء على ما سبق، ينبغي أن يكون المجتهد المعاصر متخصّصا، وأن يُعد إعدادا خاصا؛ وهو الذي يصطلح عليه في الأصول بالمجتهد الجزئي، أي الذي يتمكن من استنباط الحكم في مسألة دون غيرها، أو في باب فقهي دون غيره. وهذا المجتهد المتخصص لا بد لوجوده وقيامه بمهمته من إعداده إعدادا تخصصيا، لا في الجانب الشرعي فحسب، وإنما كذلك في جانب التخصص الذي يتجه إليه، سواء في الاقتصاد أو الطب أو الاجتماع أو علم النفس، أو غير ذلك من المجالات... فلابد حتى تؤتي هذه الدراسة أكلها، وتخرج للمجتمع مجتهدين متخصصين أن يكون لديهم الاستعداد الشخصي للقيام بهذه المهمة، وهذا يستدعي عمل اختبارات ومقابلات شخصية قبل قبوله في هذا التخصص البيني الجامع بين تخصص الاقتصاد وتخصص الشريعة. كما ينبغي حتى تؤتي هذه الدراسة أكلها أن تتم بصورة مقارنة بين الاقتصاد الوضعي والشريعة، بحيث يتم التفاعل في ذات المادة التي تدرس، ولا يتم تدريس المادتين منفصلتين، لأن ذلك يفضي إلى ترسيخ حالة من الازدواج الثقافي روحا ومنهجا، مع أن الهدف هو إزالة هذا الازدواج.

إن الحل الذي لجأت إليه المؤسسات المختصة بالاقتصاد أو



بالطب أو بغير ذلك من إقامة مجالس أو لجان تضم متخصصين في الاقتصاد أو الطب ومتخصصين شرعيين؛ إنما هو حل مؤقت لا يحل المشكلة جذريا، بل إنه يكرس عملية الازدواج الثقافي، ولا مناص من إنشاء التخصصات البينية التي أشرنا إليها.[1]

وأريد هنا التنبيه على مسألة، وهي أنه وإن كان للتخصص العلمي أهميته وفائدته، إلا أنه ينبغي أن لا نقع أسرى لسلبياته، وبيان ذلك أنه قد يؤخذ على بعض المتخصصين انغلاقهم وانطواؤهم انطواء حرفيا على الجزئية الضيقة التي تخصّصوا فيها من جزئيات المعرفة، وأهملوا اتصال هذه الجزئية بغيرها من الجزئيات المكملة لدائرة المعرفة الإنسانية، والتي تكمل بإلمام العالِم إلماما عاما بهذه المعارف، أو بقدر كبير منها إلى جانب تخصصه، إذ إن المعارف الإنسانية حلقات يكمل بعضها بعضا كمالا أدبيا وتحسينيا في بعض الأحيان، وحيناً يكون ذا صلة وثيقة بنفس التخصص، فيكون ضروريا أو حاجيا. فنتيجةً لانغلاق بعض المتخصصين وانطوائهم انطواء حرفيا على تخصصاتهم نجد منهم أميين في مناحي المعرفة الأخرى... وكل هذا أمر مشين لاتصال العلوم الشرعية بعضها ببعض اتصالا وثيقا.[2]

وإذا أقررنا بهذه الأهمية للتخصص، بقي أن نشير إلى أن هذا الاجتهاد التخصصي لا يتم إلا بشرطين:

- أن يكون ملما بضروريات العلم الشرعي، أعني العدة العلمية

1 - ينظر للتوسع: الواقع والمثال في الفكر الإسلامي المعاصر، جمال الدين عطية، ص.145-146.

2- الاجتهاد والتجديد في الشريعة الإسلامية، الخواص الشيخ العقاد، دار الجيل-بيروت، 1998م، ص.82-81.



العامة للفهم والاستنباط، ولاسيما معرفة مقاصد الشريعة، حتى يتسنى له الاجتهاد.

- أن يدرس المسألة دراسة علمية فاحصة مستوعبة، بحيث يحيط بها من جميع جوانبها، متثبتا من الأدلة، وموازنا بينها وبين معارضها، حتى يتمكن من الاجتهاد فيها.



التعامل مع الواقع باعتباره شرطا لتحقيق المناط ليس قضية جزئية؛ لأن الربط بين جزئيات الأحكام وكلي الواقع يحتاج إلى «بناء المفاهيم»



ولا تخفى كذلك أهمية التدريب والتركيز على اكتساب المهارات والإعداد لكل صناعة، فيمرن الشخص على العمل الذي سيوكل إليه، وأي عمل أهمّ وأخطرُ من الإفتاء؟ فقد درب النبي ﷺ أصحابه على الإفتاء وأفتوا بحضرته، تمرينا لهم على هذه الوظيفة، وقد ذكر الحجوي الثعالبي[1] أمثلة لذلك.

وقد قال أبو الأصبغ عيسى بن سهل: «الفتوى صنعة، وقد ابتليت بالإفتاء، فما دريت ما أقول في أول مجلس، وأنا أحفظ المدونة والمستخرجة الحفظ المتقن... والتجربة أصل في كل فن ومعنى مفتقر إليه». وقال محمد بن عبد السلام: «تجد الرجل يحفظ كثيرًا من الفقه ويعلمه غيره، فإذا سئل عن واقعة لبعض العوام من مسائل الصلاة أو مسألة من مسائل الأعيان لا يُحسن الجواب، بل ولا يفهم مراد السائل إلا بعد عسر».[2]

1 - انظر: الفكر السامي، 1/ 220.

2 - انظر المعيار المعرب، الونشريسي، 10/ 79.



وإذا كان هذا الأمر ملحوظا في زمنٍ مضى، فالعناية به اليوم مع تغير الأحوال أشد وآكد، إذ الأقضية كثرت، والنوازل ازدادت، والتفرغ قلّ، ومشكلات الحياة العامة والخاصة تشعبت وتضاعفت.

وإن تلكم الصناعة أو الدربة لا يوكل أمر إعدادها وتطبيقها إلى الأفراد، وإنما تتولاها المؤسسات القادرة على إنشاء مراكز ومعاهد للتعليم والتدريب على الفتوى وتحصيل عدتها.

المسألة الثالثة: أولوية تجديد المفاهيم

من بين الصّعوبات التي تواجه موضوع الاجتهاد - خصوصا في نوعيه التعليلي والتطبيقي - قضية المفاهيم؛ فالتعامل مع الواقع باعتباره شرطا لتحقيق المناط ليس قضية جزئية؛ لأن الربط بين جزئيات الأحكام وكلي الواقع يحتاج إلى «**بناء المفاهيم**»، أو ما يسمّيه بعضهم «**التأصيل الكلي**»، وهو صياغة منهجية دقيقة اضطلع بها العلماء وهم يؤسّسون علوم الشريعة، فقد عمدوا ابتداء من القرن الثاني الهجري إلى وضع المصطلحات وضبط المناهج وتقرير القواعد، وكان هذا الصنيع استقراءً وضبطاً للمفاهيم.

والإمام الشافعي في رسالته الفذة قدّم خلاصة عن ذلك البناء المفاهيمي في حديثه مثلا عن البيان والأمر والسنة والاجتهاد... وأضاف العلماء من بعده ونقحوا وصححوا وراجعوا؛ فكان «**عمل أهل المدينة**» و«**الاستصلاح**» مثلا عند المالكية، و«**الاستحسان**» و«**عموم البلوى**» عند الحنفية مفاهيم جديدة، وإن كانت مبادئها وعناصرها حاضرةً في الأصول، والقواعد الفقهية نفسها عبارة عن اختيار وبناء



للمفاهيم على أساس عرض وسبر وتصفح المعاني الفقهية التي اطّرد أصلها ولم يختلف حكمها.

ونحن اليوم بأمسّ الحاجة إلى ضبط المفاهيم وتحريرها ومراجعتها بناء على ملاحظة الواقع المستجدّ لترتيب الأحكام على مقتضياته ومكوناته الجديدة، ومن ثم، فإنّ بؤرة التجديد ومنبت أرومته - كما يقول أستاذنا الشيخ **عبدالله بن بيه** - : «إنما تكون في صنع المفاهيم صياغة مستقلة مبتكرة ومخترعة، أو مراجعة المفاهيم المعتمدة في العلم المستهدف؛ وهو هنا علم الأصول والفروع وما يتولد عنه من الأحكام، لتهذيبها وتشذيبها وعرضها من جديد على أصولها من جهة، وعلى النتائج من جهة أخرى».[1]

كما أننا من جهة أخرى بحاجة إلى التأصيل والتأسيس لمفاهيم جديدة ينطلق منها النظر الاجتهادي في شتى مناشط الحياة، ولعل حاجة الاجتهاد المعاصر إلى ضبط المفاهيم الكلية التي تتّسق مع **«رؤية العالَم»** في كل مرحلة من مراحل الاجتماع الإنساني، والموازنة بين الكلي والجزئي في النظر إلى النوازل المشكلة التي تقذف بها حركة الزمان وتطور المجتمعات، لا يقل أهمية عن العلم بالأحكام الجزئية ومعرفة تفاصيل الحوادث المستجدة؛ إذ إن إغفال القواعد أو المبادئ الكلية التي توجه السلوك الإنساني، وتنتظم مختلف قضايا الواقع وظواهره وجزئياته يؤدّي إلى وضع الأحكام الشرعية في غير موضعها،

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، عبدالله بن بيه، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية- الكويت، ط.1، ص.153.



كما أن الغفلة عن تقييدها بقرائن الأحوال، وموازين الزمان والمكان، قد يفوت المصالح المرجوة من ورائها.

إن الفلاسفة يقررون في أدبياتهم بأن كل مشكلة تحتاج إلى مفهوم، وبدون تأسيس المفهوم وصياغته لا يمكن معالجتها بحال، فالفيلسوف الفرنسي «جيل دولوز» حاول تجديد الفلسفة بربطها بما سماه «**خلق المفاهيم**»، داعيا إلى إعادة النظر في تعريف الفلسفة، حيث خلص إلى أنها «فن تكوين وإبداع وصنع المفاهيم»،[1] واعتبر الفيلسوفَ هو مُبدعَ المفاهيم ومبتكرَها قبل أي شيء آخر، ونحن لا نقول إن الفقيه يبدع مفاهيمه بالمعنى الذي قصده «دولوز»، وهو الخلق وتجاوز المفاهيم القديمة، بل نقول إن الفقيه المجتهد هو الذي يولِّد مفاهيمه ويصل إلى درجة الاستقلال في ابتكارها وتطويرها؛ فالعمل الفقهي بطبيعته نسق استنباطي متكامل، يُبنى اللاحق فيه على السابق، من غير جمود على الموروث ولا قطيعة معه، والتجديد لا يعني التخلّص من القديم، بل لابد من استيعابه وفهمه أولاً، ثم إدخال التحسين عليه؛ فالمنطقة الفاصلة بين الجمود على المفاهيم القديمة وبين القطيعة معها هي مجال تحرك الفقيه الواعي بخطورة عمله ودقة وظيفته.

وعليه؛ فأهمية المفاهيم في بناء المعرفة وتجديدها وتطويرها أصبح من المسلَّمات لدى الباحثين، غير أن الذي ينبغي التنبيه إليه في موضوعنا هو أن المفاهيم الفقهية نشأت من خلال النظر الفقهي الذي يسعى إلى معالجة مشكلات واقعية ونوازل فقهية في ضوء

1 - ما هي الفلسفة، جيل دولوز، ص.28.



نصوص الشريعة ومقتضياتها، فجدلية النص والواقع هي التي أثمرت ذلكم الكم الهائل من المفاهيم الغنية بالدلالات العميقة.

إن فقهاءنا الأوائل بنوا مفاهيمهم من خلال الاحتكاك بالواقع، والسعي إلى معالجة مشكلاته بنصوص الشرع ومقاصده.

من هذا المنطلق يجد الفقيه نفسه بحاجة إلى تجديد مفاهيمه كلما تجددت القضايا والنوازل. والناظر في حياة الناس اليوم يجدها تتطور وتتجدد بسرعة لم يسبق لها مثيل، مما يؤدي إلى ظهور قضايا ومستجدات تصل أحيانا إلى درجة التركيب والتعقيد، ومن ثم، فليس صوابا أن يكتفي الفقيه المعاصر بمعالجة تلك القضايا بجهازه المفهومي القديم، وإنما قد يكون المطلوب أحيانا هو النظر الدقيق إلى ذلك الجهاز المفهومي فيوسع منه ما يحتاج إلى التوسيع، ويضيق ما يقتضي التضييق، ويولِّد منه ما يقبل التوليد.

ذلك أن النوازل أحيانا تتشعب خيوطها وعلائقها فتقتضي مفاهيم فقهية موسعة، وأحيانا تختفي أو تضمر جوانب من بعض النوازل فيقتضي الأمر تضييق مفاهيمها الفقهية، وأحيانا أخرى تحدث نوازل جديدة فيحتاج الفقيه إلى توليد مفاهيمها المستقلة.

والجدير بالذكر هنا أن قسما غير يسير من المصطلحات المتداولة في هذه الصناعة ترجع إلى فُهوم الفقهاء وطرقهم في التعبير عن صورة الواقع وشرحها وتوجيه ما ينبغي أن يعتبر به في تطبيق الحكم الشرعي، وغالبا ما يحصل الاختلاف بينهم في تصوير الأقضية الحادثة التي لم يسبق التعبير عنها في لسان الشرع، وهي التي يسمونها الحقائق العرفية





إن فقهاءنا الأوائل بنوا مفاهيمهم من خلال الاحتكاك بالواقع، والسعي إلى معالجة مشكلاته بنصوص الشرع ومقاصده.



التي تشكل مادة المصطلح الفقهي الخاص الذي «اتفقت المذاهب في كثير منه، واختلف بعضها عن بعض في باقيه، وهو الذي أخذ يتسع وينمو في القرون الموالية، ويبعد فيه ما بين المذاهب بحسب ما اقتضاه توفر المباحث الفقهية وتفتقها وتفننها».[1]

فإذا تمهّد هذا، تعين واجب الاجتهاد في إدراك واقع العصر وسماته في كل المجالات، واعتبار ومراعاة أوصاف هذا الواقع في إدراكنا لمختلف التصرفات والعلاقات والأوضاع المختصة به، لاسيما في مجال المعاملات، وتكييف العقود، وتسمية الأشياء، وتصوير الحوادث.

ولتوضيح الفكرة، لابد من التمثيل بمفهوم فقهي يبدو أنه بحاجة إلى نظر مستأنف؛ وهو مفهوم بيت المال.

لقد ظل هذا المفهوم رهين تصور فقهي قديم بني على ظروف ووقائع معينة، خصوصا ما يتعلق بموارد بيت المال ومصارفه، ولم تعرف الدلالة الفقهية لمفهوم بيت المال تجديدا يساير ما استجد من نظم الاجتماع البشري، ومن بناء الدولة بمقوماتها المعاصرة، فما زال الكثير من الدراسات الفقهية المعاصرة تقتصر في حديثها عن موارد بيت المال على ما دُوِّن في الكتب الفقهية القديمة، وما زال هناك الكثير من

---

1 - ومضات فكر، محمد الفاضل ابن عاشور، ص.57.



الفتاوى تعتبر الضرائب مكوسا محرمة، ولم تستطع أن تجدد مفهومها لمالية الدولة، وتراعي دلالات بيت المال في صورتها المعاصرة (الخزينة العامة)، ولا ننكر أن ثمة محاولات في هذا الصدد ولكنها لا تكفي.

ومن هذا القبيل أيضا مسألة التضخم وعلاقتها برد ما في الذمة، فمن قبل كانت النقود معادن تتضمن قيمتها في ذاتها، ثم أصبحت في عصرنا ورقية تفقد قيمتها بسبب التضخم، فهل يسعنا أن نقول، دون مخالفة لقواعد العدل ومنع الضرر وأكل أموال الناس بالباطل، إن التضخم ولو كان جامحا، لا يؤثر على قيمة الدين الذي في ذمة المدين؟

والقائمة في هذا الصدد طويلة، ولا أراني مبالغا حينما أقول: إن موضوع المفاهيم قَمِن بأن يكون مشروعا علميا كبيرا، يتطلب جهودا مؤسسية تفرده بدراسة مستقلة تجلي جوانبه، وتكشف غوامضه، وتبرزه وسيلةً مثلى لتجديد الفقه.

ثم إن التمكن من المفهوم وامتلاك القدرة على تطويره يفرض دراسة نظرية لبنيته، ودراسة تاريخية لتطوره عبر الزمان والمكان، وملاحظة تغير العوائد والمواضعات.

المسألة الرابعة: فقه الواقع

لتحقيق المناط صور وأنواع ومقامات يدق فيها نظر المجتهد، ويكون أقرب إلى الصواب بحسب استبحاره في المعرفة بالواقع ومكوناته، وبالأشياء وأوصافها، وبالأفعال وأسبابها وأغراضها وآثارها، ومن دون هذه المعرفة العلمية يقع تنزيل الأحكام على غير ما وضعت له.

ولله درّ الإمام الشاطبي في تدقيقه وابتكاره في تحقيق المناط، والنزوع



به إلى معنى جديد، وهو الذي سماه «**تحقيق المناط الخاص**»، وهو الذي «لا يكتفي المجتهد فيه بتحقيق المناط بصفة عامة وإجمالية، وتنزيل الأحكام والتكاليف على من هم داخلون تحت عموم مقتضياتها، وإنما ينظر في الحالات الفردية ويقدر خصوصياتها وما يليق بها ويصلح لها في خصوصياتها تلك.

فإذا كان تحقيق المناط العام يقتضي معرفة الواقع في عمومه، ومعرفة الحالات إجمالا، فإن تحقيق المناط الخاص يقتضي معرفة الواقع الخاص ومقدار خصوصيته وما تستوجبه تلك الخصوصية في ميزان الشرع، بعبارة أخرى: فإن المجتهد صاحب تحقيق المناط العام يجتهد لقضايا موصوفة مبينة، وصاحب المناط الخاص يجتهد لحالات معروفة معينة.

فالنظر الأول «في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما»، وأما النظر الثاني فهو «نظر في كل مكلف بالنسبة إلى ما وقع عليه من الدلائل التكليفية...»، وهو نظر «فيما يصلح بكل مكلف في نفسه، بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص... فصاحب هذا التحقيق الخاص هو الذي رزق نورا يعرف به النفوس ومراميها، وتفاوت إدراكها، وقوة تحملها للتكاليف، وصبرها على حمل أعبائها أو ضعفها، ويعرف التفاتها إلى الحظوظ العاجلة أو عدم التفاتها، فهو يحمل على كل نفس من أحكام النصوص ما يليق بها، بناء على أن ذلك هو المقصود الشرعي في تلقي التكليف...».[1]

---

1 - يُنظر الموافقات، 4/ 98.

ومعرفة الواقع ليست شرطا مطلقا في بلوغ رتبة الاجتهاد وممارسته، ولكنها شرط في كل قضية أو نازلة هي محل الاجتهاد، وهذا يعني أنه ليس من الضروري أن يكون الفقيه محيطا بالمعارف والعلوم المتعلقة بالمسائل التي يجتهد فيها؛ إذ هذا متعذر، ولكن عليه ألا يفتي في نازلة إلا بعد أن يطلع على ما يتوقف عليه اجتهاده وتنزيله للحكم الشرعي، ومن ثم لا بد أن يكون الفقيه ملما بالوقائع وما انتهت إليه، والعوامل المؤثرة فيها، وصور الحوادث التي استجدت فيها بكل تفاصيلها، لكي يتمكن من معالجتها والحكم عليها، وهذا يستلزم تحصيل حظ من المعرفة الاجتماعية والاقتصادية والنفسية، وقدر من المعرفة بالسياسة والقوانين المحلية والدولية، ونحوها من المعارف والدراسات التي تكشف له الواقع، بحيث يستطيع أن يتصور كثيرا من القضايا التي تتصل به قبل أن يحكم عليها.



معرفة الواقع ليست شرطا مطلقا في بلوغ رتبة الاجتهاد وممارسته، ولكنها شرط في كل قضية أو نازلة هي محل الاجتهاد



وبهذا يكون المجتهد وسطا في التوفيق بين محكمات الشرع وحاجات الواقع، حذِرا من طرفين مذمومين هما: الجمود على المسطورات، وتغييب الواقع وتجاهله في العملية الاجتهادية من جهة، ومن جهة أخرى الجراءة على تجاوز النصوص، بهدف التعامل مع الواقع مباشرة دون تحكيمها، بدعوى نسبيّة التشريع المنزل تبعا للحالات التاريخية



والأوضاع الاجتماعية المختلفة كما تجنح إليه بعض الكتابات.[1]

وينخرط في هذا السلك كذلك قاعدة اعتبار المآل، ومعناها النظر فيما يمكن أن تؤول إليه التصرفات والتكاليف موضوع الاجتهاد، وملاحظة ذلك ومراعاته عند تقرير الحكم والفتوى. فإذا كان «تحقيق المناط يقتضي معرفة ما هو واقع، فإن اعتبار المآل يقتضي معرفة ما هو متوقع، أي ما ينتظر أن يصير واقعا، ومعرفة ما هو متوقع لا تتأتى إلا من خلال المعرفة الصحيحة والدقيقة بما هو واقع، ومن هنا فإن معرفة المآل جزء من معرفة الواقع، وثمرة من ثمراتها».[2]

وهذا النظر المتوازن المقارن أساس من أسس الاجتهاد لا يجوز التغافل عنه بحال؛ فالمصالح ليست على وزان واحد كما أن المفاسد ليست على وزان واحد؛ فقد يترك الواجب للمحافظة على الواجب الآكد، وقد ترتكب المفسدة الصغرى لتفادي المفسدة الكبرى، وهذا مهيع واسع، وطريق لاحب للمجتهد في تقدير المعاني المصلحية والموازنة والترجيح بينها. ولذلك قال الشاطبي: «النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود للشارع، كانت الأفعال موافقة أو مخالفة؛ وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة من المكلفين بالإقدام أو الإحجام إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعا لمصلحة فيه تُستجلب، أو لمفسدة تُدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قُصد

1 - ينظر مثلا كتاب «من النص إلى الواقع محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه»، حسن حنفي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى: بيروت، 2005م.

2 - الاجتهاد: النص، الواقع، المصلحة، محمد جمال باروت، ص.67.



منه، وقد يكون غير مشروع، لمفسدة تنشأ عنه أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك. فإذا أُطلق القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية. وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغب، جار على مقاصد الشريعة».[1]

ويتعلق بهذا الأصل جملة من القواعد الأصولية نذكر منها على سبيل الإجمال ما يلي:

قاعدة إمضاء التصرف على ما وقع عليه، ولو كان في الأصل غير مشروع:

وقد شرحها الشاطبي بقوله: «ومن واقع منهيا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائد على ما ينبغي، بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤدٍّ إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل، نظرا لأن ذلك الواقع وافق المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد

1 - الموافقات، 4/ 195.



الوقوع، لما اقترن به من القرائن المرجحة، وهذا كله نظر إلى ما يؤول إليه ترتب الحكم بالنقض والإبطال من إفضائه إلى مفسدة توازي مفسدة النهي أو تزيد».[1]

ومن تطبيقات هذه القاعدة: تنفيذ تصرفات البغاة، مع أن الأصل في تصرفاتهم البطلان لعدم الولاية، قطعا أو ظنا، وهذا الحكم ناتج عما يترتب على التصرف بعد وقوعه من الآثار السلبية والمفاسد الراجحة، يقول العز بن عبد السلام: «والذي أراه في ذلك أننا نصحح تصرفهم المُوافقَ للحق مع عدم ولايتهم لضرورة الرعية، كما نصحح تصرفات إمام البغاة مع عدم إمامته، لأن ما ثبت للضرورة يقدر بقدرها، والضرورة في خصوص تصرفاته، فلا نحكم بصحة الولاية فيما عدا ذلك، بخلاف الإمام العادل؛ فإن ولايته قائمة في كل ما هو مفوض إلى الأئمة».[2]

ولا يكتفي الفقيه بمعرفة الناس وأحوالهم وعوائدهم وخصالهم، بل عليه أن يتنبه إلى ما يؤثر في نفوسهم وسلوكهم من عوامل نفسية واجتماعية واقتصادية وسياسية. وقد تنبه الإمام أحمد قديما إلى أهمية هذا الجانب، فقال: «لا ينبغي للرجل أن يُنصب نفسه للفتيا حتى يكون فيه خمس خصال، وذكر الخصلة الخامسة: معرفة الناس»؛ وشرح ابن عقيل الحنبلي كلامه فقال: «ويزن بمعارف الرجال كما وزن النبي ﷺ الشاب والشيخ في سؤالهما عن القُبلة في الصوم، فأمر الشيخ بجوازها والشاب بالنهي عنها، وكذلك رُخص السفر لا يفتى بها أجناد

1 - الموافقات، 4/ 205.

2 - القواعد الكبرى، عز الدين بن عبد السلام، 1/ 91.



وقتنا لمعرفتنا بأسفارهم، فهذا وأمثاله لا يحصل إلا بمعرفة الناس، وكذلك المعْتَدَّات، إذا كُنَّ على صفات وقتنا لا ينبغي أن يسهل عليهن أمر العدة بقبول قولهن في أقصر مدة، بل تبنى الفتيا لهن على العادة من الحيض... فمتى لم يكن الفقيه ملاحظا لأحوال الناس، عارفا لهم، وَضَعَ الفُتيا في غير موضعها».[1]

وذكر نحوه ابن القيم فقال: «فهذا أصل عظيم يحتاج إليه المفتي والحاكم، فإن لم يكن فقيهًا فيه، وفقيهًا في الأمر والنهي، ثم يطبق أحدهما على الآخر، كان ما يفسد أكثر مما يصلح، فإنه إذا لم يكن فقيهًا في الأمر، وله معرفة بالناس، تُصُوِّر له الظالمُ بصورة المظلوم وعكْسُه، والمُحِقُّ بصورة المُبْطِل وعكسُه، وراج عليه المكر والخداع والاحتيال، وتصور له الزنديق في صورة الصديق، والكاذب في صورة الصادق، ولبس كل مبطل ثياب زور تحتها الإثم والكذب والفجور، وهو لجهله بالناس وأحوالهم وعوائدهم وعرفياتهم لا يميز هذا من هذا، بل ينبغي له أن يكون فقيهًا في معرفة مكر الناس وخداعهم واحتيالهم وعوائدهم وعرفياتهم، فإن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان والعوائد والأحوال، وذلك كله من دين الله».[2]

ومن مفردات المعرفة بالواقع التنبه للعوائد التي تتغير وتتجدد خاصة في مسائل المعاملات، لأن الأحكام المنصوصة المرتبة على العوائد تتغير عند انتقال العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، قال القرافي

1 - الواضح في أصول الفقه، ابن عقيل 5/ 463.

2 - إعلام الموقعين، ابن القيم، 4/ 204 - 205.



مبينا هذا الأصل، وهو يخاطب المجتهد المفتي: «ولا تجمد على المسطور في الكتب طولَ عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِهِ عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين».[1]



من الأحكام ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً



ومن الأحكام ما يبنيه المجتهد على ما كان في عرف زمانه بحيث لو كان في زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أوّلاً، ومن ثم كان من اللازم مراعاة العرف السائد في البلد واصطلاحات أهلها عند الفتوى، ولكن يستلزم ذلك أولا إثبات كون الحكم إنما وضع لأجل ذلك العرف، ثم ثانيا أن يتغير ذلك العرف ويحل محله عرف آخر مخالف له، وكلا الأمرين يحتاج إلى نظر وتَحَرٍّ واجتهاد، قال القرافي: «وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة على العوائد، وهو تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه، بل قد يقع الخلاف في تحقيقه هل وجد أم لا».[2]

ونحوه في الإحكام: «الإطلاق في الوصايا والأيمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيرت العادة تغيرت الأحكام في تلك الأبواب،

1 - الفروق، القرافي، 2/ 176 - 177.

2 - نفس المرجع.



وكذلك الدعاوى إذا كان القول قول من ادعى شيئا لأنه العادة، ثم تغيرت العادة، لم يبق القول قول مدعيه، بل انعكس الحال فيه، بل ولا يشترط تغير العادة، بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كنا فيه، أفتيناهم بعادة بلدهم ولم نعتبر عادة البلد الذي كنا فيه، وكذلك إذا قدم علينا أحدٌ مِن بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه - لم نُفتِه إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا».[1]

ومن ذلك أيضا إدراك المفتي للمتغيرات الزمانية والمكانية والظرفية التي تتصل بواقع الناس، ومعرفة المعطيات الاجتماعية والاقتصادية التي تقتضي تغيرا في الفتوى، وقد بين الشيخ مصطفى الزرقا أن منشأ تغير الأحكام أحد أمرين:

- فساد الأخلاق، وقلّة الورع، وضعف الوازع، وهو المعبر عنه بفساد الزمان.
- وحدوث أوضاع تنظيمية ووسائل فرضية وأساليب اقتصادية.[2]

المسألة الخامسة: إعمال المقاصد في الاجتهاد

المقاصد هي «**البوصلة**» التي تسدد نظر المجتهد في اتباع مسالك الظنون، وتعصمه من الوقوع في أسر ظواهر النصوص، وتحفظه من مزالق اتباع الهوى والتشهي، والتأثر بالعوارض والظروف الخارجية غير المعتبرة. ذلك أن الشريعة كما قال علال الفاسي: «أحكام تنطوي

1 - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، القرافي، ص.219.

2 - انظر المدخل الفقهي العام، مصطفى أحمد الزرقا، 2 /930.



على مقاصد، ومقاصد تنطوي على أحكام»؛[1] وعليه، فإعمال المقاصد من أهم الوسائل التي يهتدي بها مجتهد الفقه، ويحصّن بها بناء الحكم على أسسه وقواعده الشرعية.

فإذا نظرنا في الأحكام استنبطنا منها المقاصد، وإذا أمعنا النظر في المقاصد استنبطنا من طريقها الأحكام، والأحكام الشرعية إنما تقررت من أجل تحقيق الحِكَم المقصودة بها؛ فهي غايتها التي بها تتسدد وجهتها، وعلى أساسها يتم إدراكها وتحصيلها.

ومن ثم ينبغي أن يكون استنباط الأحكام من النصوص أو استخراجها بأضرب النظر الاجتهادي مستهديا بالمقاصد، ومراعيا لمقتضياتها، ولذلك جعل الشاطبي درجة الاجتهاد متوقفة على «فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والتمكن من الاستنباط بناء على فهم الفقيه فيها»،[2] واشترط السبكي في المجتهد أن يبلغ من خلال التمرس بالنظر في النصوص الشرعية والتتبع لمقاصدها إلى درجة تؤهله إلى معرفة أَوْفَقِ الأحكام بروح الشريعة، وأقربها إلى الصواب من غير نص يعتمد عليه في ذلك، فقال: «أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مرادَ الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكما له في ذلك المحل وإن لم يصرح به».[3]

وطريق إعمال المقاصد أن تُتَّخَذَ مرحلة من مراحل صياغة الفتوى والحكم، بحيث تُعرض الأدلة الجزئية على مقاصد الشريعة العامة

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص.47.

2 - الموافقات، 4/ 105 - 106.

3 الإبهاج في شرح المنهاج، تقي الدين علي السبكي، 1/ 8.



والخاصة، ولا تُقبل إلا إذا انسجمت معها، وتكون هي عمدةَ المجتهد في المسائل المستجدة التي لا نص فيها ولا نظير لها تقاس عليه، وفي هذا السياق يقول الشيخ **عبدالله بن بيه**: «إن أهم ملمح للتجديد من خلال المقاصد هو بناء الكليات، مع الحفاظ على التوازن بين الكلي وبين الجزئي، وبيان الترتيب والتراتب؛ أي ضبط الدرجات والمراتب للمقاصد الكلية المبنية عليها قوة وضعفا وإلزاما وسماحة»؛[1] وقد حصَّل الشاطبي قبلُ فكرةَ هذا المبحث بقوله: «فالحاصل: أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها وبالعكس؛ وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقهم في مرامي الاجتهاد».[2]



المقاصد هي «البوصلة» التي تسدد نظر المجتهد في اتباع مسالك الظنون، وتعصمه من الوقوع في أسر ظواهر النصوص، وتحفظه من مزالق اتباع الهوى والتشهي



ولا شك أن الاعتداد بمقاصد الشريعة في الفقه له فوائد جمّة، منها:

- تفادي التصادم بين الفروع المستنبطة والأهداف العامة للشريعة، وهو ما حصل في كثير من الفتاوى التي أهملت المعنى المقصدي قديما وحديثا، فأغلاط الفقهاء وزلاّتهم «أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه».[3]

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، ص.70.

2 - الموافقات، 3/ 180.

3 - الموافقات، 4/ 101.



ولا شك أن التعامل مع الفروع بمعزل عن الاجتهاد في أَطْرها بنسق مقاصدي جامع لها، ليكتفى به في مقامات التجريد مضلة الأفهام ومزلة الأقدام ومضيعة الأيام، إذ لا يُنتَهى به إلا إلى التناقض والاختلاف؛ وقد حذر القرافي رحمه الله من مغبة ذلك فقال: «من جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، وتزلزلت خواطره فيها واضطربت، وضاقت نفسه لذلك وقنطت، واحتاج إلى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى».[1]

- منح الاستنباط قوة ورجحانا أكبر بانضمام الأدلة الكلية إلى الأدلة التفصيلية، لأنه إذا كانت «الفروع مستندة إلى آحاد الأدلة وإلى مآخذ معينة، فبقيت على أصلها من الاستناد إلى الظن، بخلاف الأصول؛ فإنها مأخوذة من استقراء مقتضيات الأدلة بإطلاق، لا من آحادها على الخصوص».[2]

- تحقيق مصالح الخلق في المعاش والمعاد، ورفع الحرج عنهم في شؤونهم الخاصة والعامة.

- تقريب شقة الخلاف بين نظار المجتهدين، وتحقيق الإجماع في بعض القضايا الفقهية بناءً على اتفاق العلماء على الأساس المقاصدي الذي تهدف إلى تحقيقه.

واختصارا، يمكن القول إن مجالات إعمال المقاصد في الاجتهاد تتجلى في أربعة:

---

1 - الفروق، القرافي، 1 /62.

2 - الموافقات، 1 /26.



1 - في تفسير النصوص:

يقوم النسق التشريعي على نصوص كلية وأخرى جزئية، فالمجتهد لا يقف نظره عند مبنى اللغة، أو ما تفيده ظواهر ألفاظها، بل يسير على منهج محكم يوازن بين النص والمعنى، أو بين النطق والمقتضى.

وتعدّ كليات نصوص الوحي من أصول النظر الاجتهادي في تفسير النصوص والاستنباط منها، فهي خيرُ ما تستد به مرامي الاجتهاد اللغوي «فإذا ثبت بالاستقراء قاعدةٌ كلية، ثم أتى النص على جزئي يخالف القاعدة بوجه من وجوه المخالفة، فلابد من الجمع في النظر بينهما».[1]

ومن جهة أخرى؛ لم يكن الكلام في لغة من لغات البشر كافيا في الدلالة على مراد المتكلم دلالة قاطعة للاحتمال، ومن هنا «يقصر بعض العلماء ويتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ... ويهمل ما قدمناه من الاستعانة بما يحفّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق».[2]

2 - في إجراء القياس على الأحكام المنصوصة:

فالقياس ينبني على تعليل الأحكام الشرعية، ولا يكون صحيحا واقعا في محله إلا إذا كان محققا لمقصود الشارع وحكمته، ومن ثم فإن الوقوف على العلل السليمة المعتبرة التي علّق بها الشارع أحكامه، وإجراء الأقيسة الصحيحة بناءً عليها رهين بملاحظة المقاصد فيها، قال ابن تيمية: «فإن العلم بصحيحِ القياس وفاسده منْ أجلّ العلوم، وإنما

1 - الموافقات، 3/ 177.

2 - مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر ابن عاشور، ص.80.



يَعْرِف ذلك من كان خبيرًا بأسْرار الشَّرع ومقاصده».[1] وقال الشاطبي: «لايكفي النظر في هذه الأدلة الجزئية دون النظر في كليات الشريعة، وإلا لتضاربت بين يديه الجزئيات، وعارض بعضُها بعضا في ظاهر الأمر».[2]

فالاستبصار بالمقاصد، واعتبار الجزئيات بالكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ضرورة ملحة من أجل ترشيد مسار الاجتهاد؛ إذ مراعاة شروط القياس الشكلية التي يذكرها الأصوليون محفوف بعوارض وقوادح تجعل مقتضاه غير مسلّم به إلا إذا عرضت على مقاصد الشرع وكانت منسجمة معها، وبهذا ينجو الفقيه من الوقوع في الأقيسة المتكلّفة المجافية لمقاصد الشرع، والتي وقع فيها طائفة من الفقهاء لغفلتهم عن مقاصد الشريعة العامة، كما بين ذلك ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين عند حديثه عن تناقضات القائسين.[3]

ولعل من أسباب هذا التناقض أن القضايا وإن تناسبت من وجه فقد تختلف من وجه آخر أو من وجوه أُخر تخفى على غير الحذاق، إما لخصوص في الموضوع، أو لوجود مانع، أو فوات شرط، أو لكون تلك القاعدة المأخوذة منها حكم ذلك الفرع ليست كلية في نفسها بل أغلبية؛ أو ذلك الفرع من غير قسيم الأغلب ونحو ذلك.

1 - مجموع الفتاوى، ابن تيمية، 4/ 363.
2 - الموافقات، الشاطبي، 1/ 7.
3 - إعلام الموقعين، ابن القيم، 1/ 204 وما بعدها.



3 - في الاجتهاد التطبيقي:

وأعني به الأحكام الاجتهادية التي يستلزمها تطبيق الحكم وتنزيله على محله، وذلك لأن صورة تطبيق الحكم الشرعي قد تضعنا أمام عناصر جديدة تحتف به لم تكن حاضرة في أصله، إما لتخلف بعض الأوصاف، أو لزيادة أخرى، أو لطروء موانع معينة، والمعول عليه هنا هو النظر المآلي، وتحقيق المناط، والموازنة بين المصالح.

ويمكن القول إن إعمال المقاصد على هذا النحو يُفيد البنية الأصولية للاجتهاد، ويوسّع من مدلول **الأدلة الأربعة الكبرى** التي عليها معوّل المجتهدين في الغالب وهي: القياس، والاستحسان، والاستصلاح، ومراعاة المآل والذريعة، حتى لا تكون الأصول عقيمة، والفروع يتيمة؛ ومن ثم، فاعتبار المعنى المقصدي إما «أن يكون بمعنى جزئي، وهو إلحاق فرع بأصل خاص في محل مخصوص؛ وهذا هو القياس، أو إحداث حكم في محل بناء على كلي حيث لا يوجد أصل خاص، وهذا ما يسمى بالاستصلاح، أو استثناء جزئي لمعنى يخصه من كلي ثابت بالدليل، وهذا هو الاستحسان، أو تغيير حكم عما يقتضيه الظاهر نظرا إلى المآلات، وهذا ما يسمى سد الذرائع... وأهمها الاستحسان، وصدق الإمام مالك حيث يقول: إنه تسعة أعشار العلم؛ لأن به يتاح تخصيص عمومات النصوص الشرعية وتقييد مطلقاتها».[1]

---

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، الشيخ عبدالله بن بيه، ص.70.



فهذه هي أوجه إعمال المقاصد في الاجتهاد الفقهي، وبهذا يُعلم شمول المقاصد لجميع مراحله ابتداء من استنباط الأحكام من أدلتها إلى تنزيلها على مواقعها ومحالها.



من لوازم تجديد الاجتهاد الانتقال من النظر في المسائل المسطورة المدوّنة، إلى التصدّي للمسائل التشريعية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحادثة التي لم يتقدم لها نظير



المسألة السادسة: تصنيف مسائل الاجتهاد

هذا المبحث من أهم المسائل التي ينبني عليها كتاب الاجتهاد عند الأصوليين، وقد عبروا عنه باصطلاحات عدة: كالمجتهَد فيه، ومسائل الاجتهاد، وما يجري فيه الاجتهاد وما لا يجري فيه، ونحو ذلك.

إن من لوازم تجديد الاجتهاد الانتقال من النظر في المسائل المسطورة المدوّنة، إلى التصدّي للمسائل التشريعية والفكرية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية الحادثة التي لم يتقدم لها نظير.

فوظيفة الاجتهاد هي إنتاج الفقه في جميع المجالات التي تنتظم شؤون الأمة الفردية والجماعية؛ فأي مجال ينتظمه التشريع يصح فيه الاجتهاد، أما تخصيص المسائل المجتهد فيها بالشرعيات؛ فإن كان المراد بها العبادات فالأصل فيها الاتباع؛ لأن عامة التعبدات لايعقل لها معنى على التفصيل، وإن كان المراد بها المعاملات فإنها تعم جميع مصالح الناس ووقائع الحياة، والتشريع يتناوله لإقرار ما فيه مصلحة



الأمة، وسنِّ ما يضبط حياةَ الناس استهداءً بهدي الشرع وسياسته، والمقصود بلفظ التشريع في هذا المبحث ما هو قانون عام للأمة لا مطلق الشيء المشروع.

والتشريع إنما يكون في الأمور التي يكون للدولة عليها سلطان وتملك حق إلزام الأفراد بها، ومن ثم كان التقنين لا يتوجه إلى الأمور الخاصة بالأفراد الداخلة في جانب الالتزام الإيماني لهم كالعبادات مثلا، لأن هذا الجانب تابع لإرادة كل شخص، فإن كان مجتهدا اتبع ما أداه إليه اجتهاده، وإن عجز عن ذلك فله تقليد العلماء واتباع أقوالهم، وعليه الاجتهاد في اختيار أعلمهم أو أكثرهم وَرَعاً إذا اختلفوا؛ وعلى كل حال لا يسوغ إلزام الأفراد بشيء في هذا المجال، إذ ليس للدولة سلطة في الإلزام به إلا استثناء. أما الأمور العامة التي تتدخل فيها الدولة، ويتدخل فيها القضاء، كالعلاقات الاجتماعية والمالية والمسائل التنظيمية التي تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم وعلاقاتهم بمؤسسات المجتمع، فإن هذه العلاقات تحتاج الأمة فيها إلى توحيد الأحكام، وصياغة التشريعات والقوانين التي يلجأ إليها الأفراد عند التنازع؛ وفي هذا السياق يقول الشيخ محمد رشيد رضا: «نريد بالاشتراع ما يعبر عنه عندنا بالاستنباط والاجتهاد، وفي عرف هذا العصر بالتشريع، وهو وضع الأحكام التي تحتاج إليها الحكومة لإقامة العدل بين الناس وحفظ الأمن والنظام وصيانة البلاد ومصالح الأمة وسد ذرائع الفساد فيها، وهذه الأحكام تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الناس الدينية والمدنية، كما قال الإمام العادل عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ:



«تحدث للناس أقضية بحسب ما أحدثوا من الفجور»، أي: وغيره من المفاسد والمصالح والمضار والمنافع، فالأحكام تختلف وإن كان الغرض منها واحداً وهو ما ذكرنا آنفًا من إقامة العدل... فكل ما لا نص فيه عن الله ورسوله ولا إجماع صحيح يحتج به، أو ما فيه نص غير قطعي، ولاسيما أمور السياسة والحرب، مبني على أساس المصلحة العامة، وكذا طرق تنفيذ النصوص في هذه الأمور إذ هي تختلف باختلاف الزمان والمكان».[1]

المسألة السابعة: تدوين الأحكام

اختلفت مداخل تجديد المادة الفقهية لدى المتخصصين، فهناك من رأى أن مدخل التجديد هو تبسيط وتيسير الفقه، وهناك من اختار مدخل مراجعة الموروث الفقهي، وهناك من جمع بين ضرورة التبسيط والتيسير، والتنقيح والتهذيب، مع تحيين المادة الفقهية في ضوء واجبات الوقت ومُستجِدّاته. وسأضرب هنا صفحا عن ذكر ما يقترح على صعيد التجديد الشكلي، مركزا على الجانب المتعلق بالتجديد الموضوعي، الذي يمكن اختصار الحديث عنه في آليتين مهمتين:

الأولى: آلية المقارنة، وهي على ضربين:

1 - **المقارنة بين المذاهب الفقهية:**

أي إجراء دراسات مقارنة بين المذاهب الفقهية السائدة، بل والمذاهب الدارسة، مع مناقشة الأدلة التي يستند إليها كل مذهب.

1 - الخلافة أو الإمامة العظمى، محمد رشيد رضا، ص.38.



وتكمن أهمية المقارنة في:

أ. تسهيل إسهام الفقه الإسلامي في معالجة النوازل والمستجدات الداخلية من جهة، وإمداد القانون الدولي الذي تحكُم بمقتضاه محكمة العدل الدولية، وتزويدها بالقواعد والنظريات القانونية من جهة أخرى.



قضية الكرامة الإنسانية التي تبنت الدعوة إلى احترامها وتعظيمها المواثيق الدولية، وهي من تجليات إمكان التعاضد بين هذه المواثيق والشريعة الإسلامية



ومما يصلح للتمثيل به في هذا المقام، قضية الكرامة الإنسانية التي تبنت الدعوة إلى احترامها وتعظيمها المواثيق الدولية، وهي من تجليات إمكان التعاضد بين هذه المواثيق والشريعة الإسلامية التي كان لها السبق في تقرير هذه القضية والاحتفاء بها؛ وأظهر دليل على ذلك نزوع الشريعة إلى التحرير ونبذها الاسترقاق، إذ ضيقت سبله وأسبابه، ولم تسمح به إلا في حالة ضيقة مخصوصة، هي حالة أسر المحارب، وقد قيدت إباحة هذه الحالة بالتزام المعاملة بالحسنى، ومع ذلك رغَّبت الأسيادَ المالكين من المسلمين في المن بالعفو، أو العتق بالفداء، أو المكاتبة أو بغيرها من الصور.

وقصدت إلى إبقاء «هذا الحكم مشروعا إلى أن تتفق كلمة الدول المتحاربة على إبطال الرقيق مطلقا أو إبطال الحرب، وحينئذ يصبح في نظر الإسلام الاسترقاق ممنوعا مطلقا... وهذا ما وقع بالفعل، فإن التطور الإنساني بلغ إلى حد تحريم الرقيق، وعقدت الاتفاقات الدولية



عليه، فلم تجد الدول الإسلامية ولا أهل الحل والعقد من المسلمين أية صعوبة في الاستجابة لتلك الدعوة، والدخول في اتفاقاتها العامة مسترشدة بهدي الإسلام، وبتشوفه العام إلى التحرير التام».[1]

ب. رجوع هيئات التحكيم الدولية في تفسير وتطبيق عقود الامتياز في بعض الدول الإسلامية؛ التي تنص دساتيرها على اعتبار الشريعة مصدرا وحيدا أو أساسيا يرجع إليها عند الخلاف.

ج. تيسير دراسات القانون المقارن في الجامعات والمعاهد والمؤتمرات والمراكز العلمية، والمجلات وفي مؤلفات القانون المقارن باعتبار الشريعة نظاما قانونيا، تجري دراسته مع باقي النظم.[2]

2 - **المقارنة بالقوانين:**

وعن طبيعة هذه المقارنة وما يفترض فيها؛ يحدثنا الأستاذ عبد الرزاق السنهوري قائلا: «لن يكون همنا في هذا البحث إخفاء ما بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي من فروق في الصنعة والأسلوب والتصوير، بل على النقيض من ذلك، سنعنى بإبراز هذه الفروق حتى يحتفظ الفقه الإسلامي بطابعه الخاص، ولن نحاول أن نصطنع التقريب ما بين الفقه الإسلامي والفقه الغربي على أسس موهومة أو خاطئة، فإن الفقه الإسلامي نظام قانوني عظيم له صنعة يستقل بها، ويتميز عن سائر النظم القانونية في صياغته، وتقضي الدقة والأمانة العلمية علينا أن نحتفظ لهذا الفقه الجليل بمقوماته وطابعه، ونحن

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، ص.239 - 240.

2 - تجديد الفقه الإسلامي، جمال الدين عطية ووهبة الزحيلي، دار الفكر: دمشق، ص.38.



في هذا أشد حرصا من بعض الفقهاء المحدثين، فيما يؤنس فيهم من ميل إلى تقريب الفقه الإسلامي من الفقه الغربي، ولا يعنينا أن يكون الفقه الإسلامي قريبا من الفقه الغربي، فإن هذا لا يُكسب الفقه الإسلامي قوة، بل لعله يبتعد به عن جانب الجدة والإبداع، وهو جانب للفقه الإسلامي منه حظ عظيم».[1]

وتفيد هذه المقارنة كذلك في ردم الهوة بين التنظير والممارسة، ومراجعة ازدواجية المعايير المرجعية التي نسير عليها لحد الآن في تنظيم الشأن العام والخاص، والشأن الديني والدنيوي، وما يترتب عليها من تقرير القواعد المنظمة لحياة المجتمع والتخطيط لمستقبله.

الثانية: آلية تقنين الفقه

تقنين الفقه الذي نتحدث عنه في هذا الصدد نقصد به صياغة الأحكام الفقهية في شكل مواد على غرار المدونات القانونية الحديثة؛ فقد أضحى هذا العمل اليوم ضرورة لتجاوز كثرة الأقوال والفروع الفقهية، وأصبحت حركة التقنين مدخلا أساسيا لاستثمار التراث الفقهي الضخم وربطه بالواقع، وتجديد وسائل إنتاجه، وتأهيله شكلا ومضمونا ليسهل عرضه وتوفيره لنواب الأمة والمتخصصين في إعداد مشاريع ومقترحات القوانين المقدمة للمؤسسة التشريعية. وفي هذا السياق يدعو الشيخ مصطفى الزرقا إلى تقنين الفقه في إطار المذهب مع اعتبار المرونة والاقتباس من الآراء الراجحة للمذاهب الأخرى بما

1 - مصادر الحق في الفقه الإسلامي، عبد الرزاق السنهوري، 2 /6.



يحقق المصالح الزمنية.[1]

كما يقترح الدكتور محمد زكي عبد البر مبادئ ومناهج تؤطر نشاط التقنين مع نماذج تطبيقية نافعة، تبين جدوى وفائدة التقنين، وأهمية تأهيل التراث الفقهي في عصرنا.[2]

وإن تاريخ الأمة الإسلامية شاهد على تجارب أجهض مسيرتَها الاستعمارُ والتحولاتُ السياسية وبنياتُ التشريع الغربية التي سيطرت على مؤسسات الدولة القطرية الحديثة.

ففي أواخر القرن الثالث عشر الهجري أسندت الدولة العثمانية إلى جمعية من العلماء مهمة وضع مجلة الأحكام العدلية لتتضمن قانون المعاملات المدنية مأخوذةً من الفقه الحنفي، واستمر عمل هذه الجمعية سبع سنوات: من سنة 1286هـ وحتى سنة 1293هـ. فجاءت هذه المجلة محتوية 1825 مادة، تتناول أحكام البيوع والكفالة والحوالة والرهن والهبة والغصب والإتلاف والحجر والإكراه والشفعة والشركات والوكالة والصلح والإبراء والإقرار والدعوى والبينات والتحليف والقضاء، وقد اتبعت المجلة أسلوب القوانين الحديثة من حيث ترتيب الأبواب والفصول والمواد.

ومن ذلك أيضا مشروع تقنين المعاملات على المذاهب الأربعة (الحنفي والمالكي والشافعي والحنبلي) الذي أعده مجمع البحوث الإسلامية في مصر، على هيئة مواد تم شرحها وبيان المقصود منها، وقد

---

1 - ينظر: كتاب الفقه الإسلامي ومدارسه، مصطفى أحمد الزرقا، ص.207.

2 - ينظر كتابه تقنين الفقه الإسلامي: المبدأ والمنهج والتطبيق، محمد زكي عبد البر، إدارة إحياء التراث الإسلامي-قطر، ط.2، 1986م.



قام المجمع بنشر هذا المشروع.

وفي المغرب سبق لشيخ العلوم الفقيه محمد المرير (1398هـ) أن دافع بقوة عن مشروع تدوين أحكام الفقه، وقدم رؤية منهجية متكاملة لبيان كيفية تحقيقه وتنفيذه، واقترح أمثلة ونماذج تطبيقية تدل على معرفته بأصول «الصياغة التشريعية» للأحكام؛ يقول رحمه الله: «وأما إصلاح الفوضى في الآراء والأقوال، فإصلاحه بالتنقيح والاختيار... فإذا أردنا في هذا القطر تنظيم مسائل الفقه المنتشرة في الكتب والدواوين، وجمعها في ديوان جامع بعد التنقيح والترتيب واختيار حسن التبويب وأحدث الأساليب، وحذف ما لايحتاج إليه من الأقوال والخلافات، والاقتصار على الراجح أو المشهور أو ما به العمل، والتماس المخارج والطرق الصحيحة للحوادث الجديدة التي جاء بها الوقت مع مراعاة الأعراف والعوائد التي لا تضاد الشريعة في المصادر والموارد، فأي مانع من ذلك يمنعنا؟ وأي صارف معتبر شرعا أو عقلا يصرفنا؟ ما يمنعنا والله إلا خمول أو جمود يؤولان بالشريعة إلى الإهمال، ويؤديان بأحكامها إلى الاضمحلال».[1]

ثم استدل على ذلك بسوابق العلماء وسَنَنِهم في هذا الأمر:

أولا: بتأليفهم المصنفات الجامعة، ومحاولتهم فيها الاقتصار على الأقوال المعتمدة.

ثانيا: بإلزامهم الحكام ألا يحكموا إلا بالراجح أو المشهور أو ما به العمل.

1 - الأبحاث السامية في المحاكم الإسلامية، محمد المرير، 1/ 238.



ثالثا: بما نبهوا إليه من كون الشريعة محيطة بحاجات الناس على اختلاف نحلهم وأعرافهم، وأن لها سياسة عادلة في الأحكام، يطابق روحُها عدالة الإسلام، كما أن لها أقضية تحدث بقدر ما أحدثوا من الفجور.



أصبحت حركة التقنين مدخلا أساسيا لاستثمار التراث الفقهي الضخم وربطه بالواقع، وتجديد وسائل إنتاجه، وتأهيله شكلا ومضمونا



ثم بيَّن كيفية العمل في مشروع تدوين الأحكام بقوله: «أن ينتقى له عشرة من الفقهاء الذين لهم مع نبوغهم في الفقه مشاركة تامة في علوم الآلة، وأن يكونوا ممن زاولوا خطة القضاء مدة معتبرة؛ ثم بعد هذا الانتقاء يعقد مجلس من هؤلاء المنتخبين، ويرسم لهم اختيار الأبواب المحتاج إليها في الأقضية والمعاملات، ثم بعد الاختيار توزع الأبواب على هؤلاء العلماء، ويقدم إليهم أنموذج ومثال ينسجون على منواله نسجا واحدا، بحيث يكون المؤلف على نسق واحد في الأبواب والفصول والعبارة... ومن المؤكد جعل النسق بعبارة مقتضبة جديدة غير تابعة لتعبير النصوص القديمة التي فيها تعقيد واختصار».[1]

ثم ضرب مِثالا عمليا خاصّا بالجنايات التي يكثر وقوعها بين أيدي الحكام للبناء عليه، والنسج على منواله.

1 المرجع نفسه، 1/ 246 - 247.



المسألة الثامنة: التنظيم المؤسّسي للاجتهاد

إن الواقع المعاصر لتغير أحواله، وتشابك علاقاته، وتعقد نظمه، أضحى يفرض على الفقيه ألاَّ ينفرد برأيه وفتواه في النوازل التي تعم بها البلوى، وتتصف بطابع العموم الذي يمس حياة الكافة؛ بل عليه أن يشترك في العملية الاجتهادية مع غيره من العلماء والمجتهدين على سبيل المشاورة والمدارسة والتقصيّ في البحث، خصوصا في المشكلات الملتبسة المتصلة بعموم الأمة ومصالحها. وهذا ما أُطلقَ عليه الفتوى الجماعية، وهي اجتهاد تجوُّزا لا اصطلاحا، لأنها «عبارة عن تبادل للرأي بين فقهاء لا يصلون في الغالب إلى درجة الاجتهاد المطلق ولا المقيد، يضاف إليهم خبراء في الاقتصاد أو الطب غير متخصصين في الشريعة الإسلامية، لمساعدتهم في تحقيق المناط».[1]

ويمكن التأصيل للتنظيم المؤسّسي للاجتهاد انطلاقا من مبدأ الشورى - الذي نص عليه القرآن الكريم - وعملِ رسول الله ﷺ وصحابته، وفقهِهم في قضايا كثيرة.

وقد نوّه كثير من المؤرخين بأهل الأندلس في تنظيم خطة الشورى وتطويرها، حيث كان يُنتقى لمجلس شورى الأحكام جِلّة العلماء، وتصدر لهم المراسيم بالتعيين، وأصبح لزاما على القاضي أن لا يصدر حكمه في القضايا المهمة إلا بعد أخذ رأي هؤلاء المشاوَرين، إما بعقد اجتماع تحت رياسة القاضي، أو بعرض القضية عليهم ليُدلوا فيها بآرائهم ويرفعوها إلى القاضي.

1 - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، عبدالله بن بيه، ص.660.



من هذا المنطلق دعا كثير من علماء العصر إلى اعتبار مجموعة من القضايا ذات الخصوصية والحساسية الشديدة ليكون تقرير الحكم فيها من اختصاص الاجتهاد المجمعي المؤسسي، ومن ذلك ما يلي:

- تكفير المسلمين أفرادا وجماعات أو فئات وطوائف.
- قضايا إعلان الحرب والسلم والجهاد.
- قضايا الأنظمة الحديثة ومتعلقاتها السياسية، والعقود المالية الحديثة، والشركات والبنوك وما يعتور معاملاتها من شوائب الغرر والجهالة والربا، لأن تقدير الحاجات والمشقات ودرجات النهي ومعاني النصوص كل ذلك يفتقر إلى رأي مَجمعي تشترك فيه مختلف التخصصات.[1]

وأختم هذا المبحث ببعض المقترحات، ويأتي في طليعتها:

1 - أن تدرج نماذج كثيرة من الاجتهادات الجماعية المعاصرة،[2] سواء أكانت من قرارات المجامع الفقهية أم من فتاوى هيئات الفتوى الجماعية في جميع أبواب الفقه، إما من خلال تعيين مقرر مستقل للفقه المعاصر؛ أو إدخال الأمثلة المعاصرة في مختلف المواد الفقهية كل بحسب مجاله؛ فالاجتهادات في مسائل العبادات تكون في مقرر فقه العبادات، والاجتهادات في مسائل العقود والمعاملات تكون في مقرر

1 - قارن ببحث الشيخ عبدالله بن بيه «ميثاق الفتوى» أبحاث المؤتمر العالمي الإفتاء في عالم مفتوح-الكويت، ط.1، 2007م، 2 /226.

2 - من أجود وألطف الأعمال التأليفية التي وقفت عليها في هذا الباب والنافعة للغرض المذكور: كتاب «الجامع في فقه النوازل» للشيخ صالح بن عبد الله بن حميد، مكتبة العبيكان-الرياض، ط.2، 2005م.



المعاملات وهكذا.

2 - أن تقوم لجنة دائمة متخصصة بالعودة إلى الفقه الإسلامي من ألفه إلى يائه وفي جميع مذاهبه، وتجتهد في جميع مسائله اجتهادا جماعيا انتقائيا ترجيحيا، وتقدم الأهم فالأهم من المسائل في كل باب من أبواب الفقه، ولا بأس بالتمهيد لهذا العلم الكبير بالاجتهاد الجماعي المذهبي؛ أي في دائرة كل مذهب فقهي على حدة وبين فقهائه المتبحرين، ولكي يتم هذا العمل الضخم لا بد من التمهيد له بوضع أصول جديدة للفقه مستمدة من جميع المذاهب الأصولية باجتهاد جماعي، ولا تقتصر على مذهب معين، وتكون هذه الأصول هي المعتمدة لمجمع فقهي جامع، ثم يأتي بناء الفقه الجديد على أساس تلك الأصول.

3 - توحيد المعايير وتجميع القواعد الفقهية ذات الأثر الجلي في عملية تحقيق المناط، خاصة في المجالات المالية والاقتصادية والسياسية والإعلامية وغيرها، لتحقيق التقارب في الفتاوى والأحكام.

4 - إنشاء مراكز ومعاهد للتكوين والتدريب على الفتوى والاجتهاد بتحقيق المناط واستكمال أدواته ووسائله.



خاتمة:

بعد تقديم الشق الأول الذي تطرقنا فيه إلى مداخل أساسية لتأهيل الإطار النظري للتجديد الفقهي، واقتراح عملي للتفعيل في الشق التطبيقي، لزم الإقرار بأن تجاوز هذه الإكراهات الذاتية في مجال التجديد والاجتهاد يقتضي الانتقال إلى مواجهة إكراهات موضوعية أخرى؛ على رأسها: إدماج المؤسسة الفقهية الاجتهادية في المنظومة التشريعية الرسمية للبلاد الإسلامية، باعتبار ذلك ثمرة للجهود المبذولة على صعيد التنظير.

فمن خصائص الدولة القطرية الحديثة أن البرلمان يستأثر بالتشريع الملزم، وأن القاعدة القانونية المنظمة للشأن العام تصدر وفق أشكال ومساطر ملزمة تحت طائلة النقض، وهذا من أسباب غياب الاجتهاد الفقهي عن قضايا وشؤون الحياة العامة للمجتمع.

فالقطيعة بين الفقيه المجتهد والدولة ليست وليدة اليوم، وإنما هي نتاج موضوعي أفرزته التحولات التي شهدتها البلدان الإسلامية مع موجة الاستعمار، وانفراط عقد الخلافة، وتبني خيار الدولة القطرية الحديثة بحسب النموذج الغربي، ولم تستطع السلطة العلمية خلال تلك المراحل أن تصمد أمام التيارات الوافدة بمختلف مذاهبها ومشاربها الفكرية، والتي أوجدت لنفسها موطئ قدم في تبني خيارات وطن ما بعد الاستقلال، بل إن انسحاب الفقيه من الحياة العامة وضعت له مسوِّغات من أبرزها «مدنية» السلطة التشريعية، ناهيكم عن الادعاء بتخلف النظر الفقهي عن مواكبة وتطوير التشريعات



الحديثة.

ولنفرض اليوم؛ أن مؤسّسة الاجتهاد مؤهلة للاندماج في منظومة التشريع الرسمي، فما موقعها من المؤسسات الدستورية التي تتولى التشريع؟ وكيف السبيل لتجاوز الفصل المفتعل بين الفقه والمؤسسات التشريعية الحديثة؟ وهل تستطيع السلطة العلمية بقوتها الاقتراحية وأدائها التطبيقي أن تقنع المنصفين من مختلف الأطراف؟ وإلى أي حد يمكن تأهيل المتخصّصين في كل مجالات التشريع؟

إن الإجابة عن هذه الإشكالات المنهجية - كمّاً ونوعاً - هو الكفيل باستشراف واقع الاجتهاد الفقهي ومستقبله في الأفق المنظور، الذي يزداد بطبعه في كل وقت تعقيدا وتركيبا.





أبحاث مقاصدية



الصناعة المقاصدية وإدارة الخلاف

المقتضيات المنهجية والآليات العملية

د. محمد المنتار

رئيس مركز الدراسات القرآنية

بالرابطة المحمدية للعلماء - المغرب



عرف الاستمداد من الوحي: قرآنا كريما وسنة نبوية شريفة، منذ القرون الأولى تَشَكّل منهجيات علمية متلاحقة ومتتابعة، وطرائق استدلالية منضبطة، أضحت هي أساس العملية الاجتهادية، بحسب معطيات يتداخل فيها النقلي، والعقلي، والواقعي.

ومنذ الإرهاصات الأولى لتاريخ التشريع في الإسلام، وبداية نشأة المذاهب الفقهية، تشكلت أسس صناعة مقاصدية، متكاملة مع نظيرتيها الفقهية والأصولية، نلحظ ثمارها الوظيفية الاستنباطية والاستدلالية، في التراث الأصولي، والموسوعات الفقهية، وكتب المقاصد، وكتب الخلاف العالي، وكتب النوازل، وكتب الفتاوى، وكتب السياسة الشرعية من خلال قواعد معلومة؛ وأدلة معتبرة؛ مثل القياس، والتعليل، والاستحسان، والاستصحاب، ومراعاة



الخلاف، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع وفتحها، واعتبار المآل، والعادة، والعرف، والمقاصد الكلية والجزئية، وغيرها من الضوابط والمعايير المؤطرة للصناعة الفقهية، والصناعة الأصولية، والصناعة المقاصدية، على تغير الأزمنة، والأمكنة، والوقائع، والسياقات.

ولا تخفى أهمية الصناعة المقاصدية في الكشف عن أسرار التكليف، وفي إيجاد أنجع القنوات والسبل لتنزيل الخطاب التشريعي على الواقع (استقراء، واستنباطا، وتكييفا، وتعليلا..)، وكذا أهميتها في ترشيد الخلاف وحسن تدبيره، بما توفره هذه الصنعة من آليات وأدوات مساعدة على فهم الوحي، وإدراك مراميه وغاياته، واعتبار معانيه ومبانيه، وتيسير بناء نظر اجتهادي مستأنف في تفاعل إيجابي مع مختلف المستجدات التي اصطبغ بها عالمنا المعاصر.

ولا شك أن المقاصد، أيّة مقاصد، سواء كانت عامة أو خاصة، وسواء كانت ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية، أو كانت كلية أو جزئية، أو كانت أصلية أو تبعية، إلى غيرها من تقسيمات المقاصد، فمباشرة بعد استنباطها من مظانها، واستخراجها من مكامنها تلوح في الأفق أسئلة استثمارها، والاستنجاد بها[1]، ومسالك توظيفها التوظيف الأمثل.

---

1 - والمقصود بالاستنجاد بالمقاصد؛ إدراك طبيعة التعامل مع المقاصد وبالمقاصد وأنها ليست ترفا ذهنيا ولا ثقافة يتعاطاها الصحفي والاجتماعي، ولا موضوعا فلسفيا مجردا أو نظريا. وأنها أداة لاستنباط الأحكام الشرعية الخمسة وبالتالي لتكون كذلك لا بد أن تنزل من سماء التنظير إلى أرض العمليات ومن التصور الذهني إلى ميدان التطبيقات. انظر مشاهد من المقاصد، الشيخ عبد الله بن بيه، ص: 140



وقد أبدع فضيلة العلامة الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه حفظه الله، عندما عبّر في عديد من مؤلفاته[1]، وكثير من محاضراته عن **طرق ومناهج استثمار المقاصد، والاستنجاد بها** في مدلهمات الأمور والقضايا، والتي يعد الخلاف في عصرنا من أهمها وأبرزها.

وقد حدد الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه مجالات ثلاثة وجب استثمار المقاصد فيها والاستنجاد بها، وهي[2]:

1. تفعيل أصول الفقه على ضوء إعمال المقاصد في بنيتها لتوسيع دوائر الاستحسان والاستصلاح واستنباط الأقيسة ومراعاة المآلات والذرائع...
2. اختيار الأقوال المناسبة التي تحقق المقاصد الشرعية حتى ولو كانت مهجورة ما دامت نسبتها صحيحة وصادرة عن ثقة ودعت إليها الحاجة.
3. تفعيل النظرية المقاصدية في وضع فلسفة إسلامية شاملة تجيب على الأسئلة التي يطرحها العصر في مختلف القضايا الكبرى التي تشغل الإنسان وشغلته منذ القدم، في الكون والنظم السياسية والاقتصادية، والاجتماعية، لتفسير مختلف الظواهر الإنسانية، وتقديم قوانين عامة تنطلق من ثنائية الوحي والعقل.

ولئن كانت مباحث أصول الفقه والكلام والجدل أسست معرفة علمية حول الخلاف، فإن **الصناعة المقاصدية كانت بمثابة الأداة**

1 - أبرزها: كتاب «علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه»، وكتاب «مقاصد المعاملات ومراصد الواقعات»، والثالث «مشاهد من المقاصد»، و«أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات»

2 - مشاهد من المقاصد، م، س، ص169 - 184.



العملية لإدارة الخلاف وترشيد تدبيره، وتعد هذه الصناعة بكليتها منهجية علمية ومعرفية، **تشكل باطرادها، وثباتها، وشموليتها، وببعديها المآلي والاستشرافي،** طريقا ونهجا لتدبير الاختلاف، وإدارة كل خلاف، بلوغا للغايات المرجوة.. حفظا لمصلحة الأمة وتحقيقا لوحدتها.



الصناعة المقاصدية بكليتها منهجية علمية ومعرفية، تشكل باطرادها، وثباتها، وشموليتها، وببعديها المآلي والاستشرافي، طريقا ونهجا لتدبير الاختلاف، وإدارة كل خلاف، بلوغا للغايات المرجوة.. حفظا لمصلحة الأمة وتحقيقا لوحدتها



أولا الإطار النظري والمفاهيمي

1: الخلاف والاختلاف:

الخلاف لغةً: مصدر خالف، كما أن الاختلاف مصدر اختلف، والخلاف ضد الوفاق، وخالفه مخالفة وخلافاً، أي جاء بما يضاده، وتخالف الأمران واختلفا، لم يتفقا، وكل ما لم يتساوَ فقد تخالف واختلف، قال سبحانه: ﴿وَٱلنَّخۡلَ وَٱلزَّرۡعَ مُخۡتَلِفًا أُكُلُهُۥ﴾ (الأنعام:141)[1].

والخلاف والاختلاف، ضد الاتفاق، فهو المضادة والمعارضة وعدم المماثلة، قال الراغب الأصفهاني: «الخلاف: أعم من الضد؛ لأن كل ضدين مختلفان، وليس كل مختلفين ضدين»[2]، وهذا المعنى هو الذي جاء في نصوص القرآن الكريم.

1 - لسان العرب، ابن منظور، مادة (خلف) 4 /192-181

2 - مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ط2، دار القلم، دمشق، سنة 1412هـ/1992م: ص294



ولفظ الاختلاف في القرآن الكريم يراد به التضاد والتعارض، لا يراد به مجرد عدم التماثل، كما هو اصطلاح كثير من النظار، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء:82)، وقوله: ﴿إِنَّكُمۡ لَفِي قَوۡلٖ مُّخۡتَلِفٖ ٨ يُؤۡفَكُ عَنۡهُ مَنۡ أُفِكَ﴾ (الذاريات:8 - 9)، وقوله: ﴿وَلَٰكِنِ ٱخۡتَلَفُواْ فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ﴾ (البقرة:253)[1]

والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كل واحد طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، ولما كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع، استعير ذلك للمنازعة والمجادلة، قال تعالى: ﴿فَٱخۡتَلَفَ ٱلۡأَحۡزَابُ مِنۢ بَيۡنِهِمۡۖ﴾(مريم:37)، وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ (هود:118)[2]، وعليه فيكون الخلاف والاختلاف في الاصطلاح هو:«أن يذهب كل واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر»[3]، أو هو: «منازعة تجري بين المتعارضين؛ لتحقيق حق أو لإبطال باطل»[4].

وقد فرق بعض العلماء بين الخلاف وبين الاختلاف في الاصطلاح، من أربعة وجوه ذكرها أبو البقاء الكفوي في كلياته[5]، وهي أن:

1. **الاختلاف:** ما اتحد فيه القصد، واختلف في الوصول إليه، والخلاف: يختلف فيه القصد مع الطريق الموصل إليه.

---

1 - الفتاوى، ابن تيمية 13/ 19 - 20

2 - مفردات القرآن 294.

3 - انظر: المصباح المنير في غريب شرح الوجيز.الفيومي، أحمد بن محمد، المكتبة العلمية، بيروت: ص179.

4 - التعريفات، للجرجاني ط الأولى 1416هـ/1996م: ص135

5 - الكليات، للكفوي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1419هـ/1998م: ص61



2. **الاختلاف:** ما يستند إلى دليل، بينما الخلاف: لا يستند إلى دليل[1]

3. **الاختلاف:** من آثار الرحمة، بينما الخلاف: من آثار البدعة.

4. **الاختلاف:** لو حكم به القاضي لا يجوز فسخه من غيره، بينما الخلاف: يجوز فسخه. وخلاص قوله: إنه إذا جرى الخلاف فيما يسوغ سمي اختلافاً، وإن جرى فيما لا يسوغ سمي خلافاً.

والتفرقة بين الخلاف والاختلاف بهذا الاصطلاح الذي ذكره أبو البقاء الكفوي وغيره، لا تستند إلى دليل لغوي، ولا إلى اصطلاح فقهي. فالخلاف والاختلاف في اللغة ضد الاتفاق، فهما بمعنى واحد، ومادتهما واحدة. قال المناوي - رحمه الله -: «الاختلاف افتعال من الخلف، وهو ما يقع من افتراق بعد اجتماع في أمر من الأمور»[2].

أما في الاصطلاح الفقهي والعلمي فالناظر في استخدام علماء وفقهاء المسلمين لهذين اللفظين، يجد أن عامتهم لا يفرقون بينهما عند الاستخدام، وإن كانوا يفرقون بين المسائل التي يسوغ فيها الخلاف مما لا يسوغ فيها، مع اختلاف تعبيراتهم عن هذه التفرقة.

ويوجد فرق دقيق بين اللفظين من جهة الاستعمال؛ فكل منهما يستعمل باعتبار معين في حال المختلفين، وإن كان معناهما العام واحد، يبين ذلك الأستاذ الدكتور محمد الروكي بقوله: «والملحوظ في استعمال الفقهاء أنهم لا يفرقون بين الخلاف والاختلاف؛ لأن معناهما العام واحد، وإنما وضعت كل واحدة من الكلمتين للدلالة على هذا المعنى العام من جهة اعتبار معين، وبيان ذلك: أننا إذا استعملنا كلمة

1 - حاشية ابن عابدين على الدر المختار: (4/ 331).

2 - المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ: (209/1).



(خالف) كان ذلك دالاً على أن طرفاً من الفقهاء -شخص أو أكثر- جاء باجتهاد مغاير لاجتهاد الآخرين، بغض النظر عن هؤلاء الآخرين، هل اجتهادهم واحد أو متباين...لكن إذا نظرنا إلى طرفين من أطراف الخلاف، أو إلى أطرافه كافة؛ فإننا نسمي ما ينشأ عنهم من آراء متغايرة اختلافاً... ويؤكد هذا التفريق اللفظي الدقيق استعمال القرآن الكريم لمادة الخلاف والاختلاف، فقد قال الله -تعالى -على لسان شعيب -عليه الصلاة والسلام -: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَآ أَنْهَىٰكُمْ عَنْهُۚ﴾ (هود: 88)، فلما كان السياق هنا مرتبطاً بطرف واحد من أطراف الخلاف، عبر بكلمة (أخالف).

لكن حينما يكون السياق مرتبطاً بكافة أطراف الخلاف، يعبر حينئذ بكلمة (اختلف) كقوله تعالى:﴿فَٱخْتَلَفَ ٱلْأَحْزَابُ مِنۢ بَيْنِهِمْۖ﴾ (مريم:37).

إذن فالتعبير بكلمة (الخلاف) مرتبط باعتبار معين، والتعبير بكلمة (الاختلاف) مرتبط باعتبار آخر معين، والاعتباران معاً يكونان صورة واحدة، هي المعنى العام للخلاف والاختلاف، ولهذا لا تجد فرقاً بينهما في استعمال الفقهاء»[1].

خلاصة القول هي أن التفريق بين الاختلاف والخلاف وعدم التفريق بينهما مجرد اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح. والذي عليه عمل جمهور العلماء من الأصوليين والفقهاء في مصنفاتهم: عدم التفريق

1 - نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، د. محمد الروكي، ط.منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط: الأولى 1414هـ (1 /179 - 180).



بينهما، فإنهم يستعملون أحدهما مكان الآخر.

2 - بين الافتراق والاختلاف

من خلال النظر في موارد الاختلاف في القرآن الكريم، يظهر لنا الفرق بين الافتراق والاختلاف، وأن الاختلاف غالبا ما يكون بعد العلم بالبيّنات كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ (آل عمران:19)، وقال سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ﴾ (آل عمران: 105)، بخلاف الافتراق. وأن الافتراق يؤدي إلى الهلاك لصاحبه ومن يتبعه، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تختلفوا فإن من كان قبلكم اختلفوا فهلكوا، وفي رواية: فأَهلَكُوا»[1]، في حين أن الاختلاف لا يوصل صاحبه إلى التهلكة لكونه لم يقصد الفرقة، وإنما حصل ذلك لسوء فهم أو تأويل، أو جهل، قال تعالى: ﴿فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ﴾ (البقرة:213)، وقال عز وجل: ﴿ وَمَآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِي ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ﴾ (النحل:64).

كما أن من الاختلاف ما لا يصل إلى حد الافتراق ولا التنازع في الدين، يقول الشاطبي: «ووجدنا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده قد اختلفوا في أحكام الدين، ولم يتفرقوا ولا صاروا شيعاً لأنهم لم يفارقوا الدين وإنما اختلفوا فيما أذن لهم من اجتهاد في

1 - بفتح اللام، وفي رواية بضم أوله وكسر اللام: فأُهلِكوا.



الرأي، والاستنباط من الكتاب والسنة فيما لم يجدوا فيه نصاً»[1].



التعبير بكلمة (الخلاف) مرتبط باعتبار معين، والتعبير بكلمة (الاختلاف) مرتبط باعتبار آخر معين، والاعتباران معاً يكونان صورة واحدة، هي المعنى العام للخلاف والاختلاف



3 - المقاصد:

المقاصد **في اللغة** جمع مقصد، مشتق من الفعل قصد يقصد قصداً، وأصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب الاعتزام والتوجه والنهود والنهوض نحو الشيء على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل، والقصد يطلق ويراد به عدة معاني، ومنها: إتيان الشيء، استقامة الطريق، الاعتماد والأم، العدل، الكسر في أي وجه كان[2].

وقد عبر قدامى العلماء عن «مقاصد الشريعة» بتعبيرات مختلفة وكلمات كثيرة، تتفاوت من حيث مدى تطابقها مع مدلول المقاصد الشرعية ومعناها ومسماها، لذلك لم يبرز على مستوى البحوث والدراسات الشرعية والأصولية تعريف محدد ومفهوم دقيق للمقاصد يحظى بالقبول والاتفاق من قبل كافة العلماء أو أغلبهم، وقد كان جل اهتمامهم الاجتهادي مقتصرا على استحضار تلك المقاصد، والعمل بها

1 - الاعتصام 2/ 231.

2 - انظر باب (قصد) في تاج العروس من جواهر القاموس للزبيدي، ج 9، ص35، لسان العرب لابن منظور، ج3، ص353. القاموس المحيط، 1 /327، مادة قصد؛ معجم مقاييس اللغة، 5 /95؛ المصباح المنير، 2 /691؛ مختار الصحاح، ص536؛ تهذيب الأسماء واللغات، 2 /93.



أثناء الاجتهاد الفقهي[1]. أما المعاصرون فقد ذكروا تعريفات تتقارب في جملتها من حيث الدلالة على معنى المقاصد ومسماها، ومن حيث بيان بعض متعلقاتها على نحو أمثلتها وأنواعها وغير ذلك.

ويمكن أن نحصر أغلب التعبيرات والاستعمالات لكلمة المقاصد التي استخدمها العلماء قديما وحديثا ليعنوا بها مراد الشارع ومقصود الوحي ومصالح الخلق، في العبارات الآتية:

- فقد عُبّر عن المقاصد عندهم **بالحكمة المقصودة بالشريعة** من الشارع، مثال ذلك ما جاء عن ابن رشد الحفيد بقوله: «فلنفوض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع»[2]، وما جاء عن القاضي عياض المالكي بقوله: «الاعتبار الثالث... وهو الالتفات إلى قواعد الشريعة ومجامعها، وفهم الحكمة المقصودة بها من شارعها»[3].

- وعبر عنها **بمطلق المصلحة**، سواء أكانت هذه المصلحة جلبا لمنفعة أو درءا لمفسدة، أم كانت مصلحة جامعة لمنافع شتى، أم كانت تخص منفعة معينة أو بعض المنافع القليلة والمحصورة، من ذلك قول القاضي عبد الوهاب المالكي حيال منع النجش: «لأن في منع ذلك مصلحة عامة، وما يتعلق بالمصالح العامة جاز أن يحكم بفساده كتلقي السلع وغيره»[4]

1 - الاجتهاد المقاصدي حجيته .. ضوابطه .. مجالاته، د. نور الدين الخادمي، ص 47

2 - بداية المجتهد، 2 /35، وقال في فصل المقال: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق». انظر فصل المقال ص 49.

3 - ترتيب المدارك 1 /92.

4 - الإشراف على مسائل الخلاف، 2 /1283



ومن ذلك قول ابن العربي المعافري المالكي: «واعتبار المقاصد والمصالح، وقد نبهنا على ذلك في مسائل الفروع»[1].

وجاء عن المازري قوله: «لحجر مصلحة»[2].. وأن التسعير شرع«لمصلحة أهل السوق في أنفسهم »[3].. ويذكر أن الأصوليين كانوا كثيرا ما يذكرون المصلحة في ثنايا حديثهم عن الكليات الخمس ومصادر التشريع، وهم يعنون بها المقاصد الشرعية الخاصة والعامة، القطعية والظنية وغير ذلك .

وجاء عن ابن القيم قوله: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها»[4].

- وعبر عن المقاصد كذلك **بنفي الضرر ورفعه وقطعه**، جاء عن القاضي عياض قوله: «الحكم بقطع الضرر واجب»[5]

- وعبر عنها أيضا بـ **دفع المشقة ورفعها**، قال ابن العربي : «ولا يجوز تكليف ما لا يطاق»[6].

- وعبر عنها برفع **الحرج والضيق**، وتقرير **التيسير والتخفيف**، واستنكار **التنطع والتشدد** والمبالغة، واستحباب اللين والرفق

1 - أحكام القرآن 1/ 196

2 - شرح التلقين، 2 /5

3 - شرح التلقين 4/ 190

4 - إعلام الموقعين، 3 /14

5 - بداية المجتهد 2 /335

6 - أحكام القرآن لابن العربي1 /200، والموافقات للشاطبي حافلة بتقرير هذه القاعدة الجليلة إن عند المالكية أو غيرهم من علماء الأمة.



والسهولة والرخصة.

- ويعبر عنها **بالكليات الشرعية** التي توالت كل الأمم والملل على تقريرها وتثبيتها[1].

- ويعبر عنها بلفظ **المعاني**، فقد كان العلماء يطلقون أحيانا لفظ المعاني ليدلوا بها على ما انطوت عليه الشريعة والأحكام من مقاصد ومصالح[2]

- ويعبر عنها **بمعقولية الشريعة وتعليلاتها وأسرارها**، وكذلك **خصائصها العامة وسماتها الإجمالية**، على نحو التيسير والوسطية والتسامح والاعتدال والاتزان والواقعية والإنسانية، وجريانها على وفق المعقولات الموثوقة والفطر السليمة، وغير ذلك من الإطلاقات التي بينت جوهر الشريعة وغرضها العام وهدفها الكلي في الحياة والوجود.

فالمقاصد هنا تعني المعاني والدلالات المقصودة من خطاب الشريعة، والغايات المصلحية المقصودة من تشريع أحكامه.

ولئن كان هدف أصول الفقه منذ لحظته التأسيسية مع الشافعي وغيره، تزويد الفقيه بطرق تركيب الأدلة الفقهية، وضبط فهم النص خوفاً من تشظي الفهم حرصاً على ضبطه من الاستغلال والاختلاف،

هدف أصول الفقه منذ لحظته التأسيسية مع الشافعي وغيره، تزويد الفقيه بطرق تركيب الأدلة الفقهية، وضبط فهم النص خوفاً من تشظي الفهم حرصاً على ضبطه من الاستغلال والاختلاف



1 - ضوابط المصلحة، د. رمضان البوطي ص119.

2 - نظرية المقاصد عند الشاطبي، ص15.14.



فإن وظيفة مقاصد الشريعة بالإضافة إلى التفقه في الدين، الفصل بين الفقهاء في اختلافاتهم والتقريب بين أنظارهم في كل ممارساتهم الاجتهادية على المستويين: النظري المفاهيمي، والتطبيقي التنزيلي.

وهي مبررات ودوافع تجعلني أتفق مع مركب «ملكة المقاصد» الذي بحثه الدكتور يوسف حميتو في كتابه الرائق «تكوين ملكة المقاصد: دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي»[1]. وهي ملكة يحتاج الفقيه والناظر والمدبِّر إلى الاستنجاد بها، على حد تعبير الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه، حفظه الله فهما وتنزيلا واستشرافا.

ثانيا: أسباب الخلاف

يعد الاختلاف سُنّة اجتماعية، تضرب بأطنابها في عمق النفس البشرية، فقد قدر الله سبحانه الاختلاف على بني آدم، وجعل ذلك من لوازم خلقتهم، يقول عز وجل: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ (هود: 118 - 119)، ويؤكد القران الكريم حقيقة قانون الاختلاف؛ إذ لا مجتمع بدون هذا القانون الاجتماعي، قال تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ يَهْدِى مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ (البقرة:213)، وقال تعالى: ﴿وَلَٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا۟ فَمِنْهُم مَّنْ

1 - الكتاب يقع في 161 صفحة، صادر عن مركز نماء للبحوث والدراسات ط1، 2013م.



ءَامَنَ وَمِنۡهُم مَّن كَفَرَۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة:253).

وقد اختلف علماء التفسير الأوائل في تفسير آية سورة هود، على أقوال عدة، أرجحها ما صحّحه ابن جرير الطبري وابن كثير، رحمهما الله، وهو أن الله خلق الناس للاختلاف بالشقاء والسعادة، إلا من رحم الله من المؤمنين، الذين اتبعوا الرسل، وما جاءوا به من الدين؛ فإنهم وإن اختلفوا فإن اختلافهم لا يعود عليهم بضر. قال ابن جرير الطبري (ت310هـ): «وأَوْلى الأقوال في تأويل ذلك بالصواب قول من قال: معنى ذلك ولا يزال الناس مختلفين في أديانهم وأهوائهم، على أديان وملل وأهواء شتى، ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ (هود:119) فآمن بالله وصدق رسله؛ فإنهم لا يختلفون في توحيد الله، وتصديق رسله، وما جاءهم من عند الله»[1].

وأخرج أيضاً بسنده عن الحسن البصري، أنه قال: ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ (هود:119) قال: «أما أهل الرحمة؛ فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم»[2]. وقال ابن كثير(ت774هـ): «أي: ولا يزال الخلف بين الناس في أديانهم، واعتقادات مللهم ونحلهم ومذاهبهم وآرائهم»[3]

وإذا نظرنا لخلاصة ابن خلدون (ت808هـ) حول مسألة الاختلاف في دار الإسلام، أمكننا التقرير أن الاختلاف في «مقالات الإسلاميين» واقع لا محالة، ولعل ذلك راجع بالأساس، كما نص على ذلك صاحب

1 - جامع البيان، لابن جرير الطبري، 12 /143-142.

2 - جامع البيان، لابن جرير الطبري، 12 /144.

3 - تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، 2 /610.



«المقدمة»، إلى كون نصوص الوحي قرآنا وسنة، إنما تحملها «لغة»، وهذا في حد ذاته سبب كاف لظهور الاختلاف في التلقي والتأويل، يقول صاحب «المقدمة»: «وكان السلف يستخرجونها، أي الأحكام الشرعية من تلك الأدلة، الكتاب والسنة، على اختلاف بينهم، وكان لا بد من وقوعه، أي الاختلاف، ضرورة؛ لأن الأدلة غالبها من النصوص، وهي بلغة العرب، وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها، اختلاف بينهم معروف، وأيضا فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت، وتتعارض في أكثر أحكامها فيحتاج الترجيح وهو مختلف أيضا.. وهذه كلها مثارات للخلاف ضرورية الوقوع»[1]

وإذن، فالاختلاف في المجال الإسلامي كان «ضرورة»، باصطلاح ابن خلدون؛ لأن النص في منطلقه تحمله «لغة»، من خلالها يتم تبليغ أحكامه وبيان مقاصده، وهو اعتبار جعل النص قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة، بما فتح المجال أمام تعدد منهجيات الفهم والتفسير والتأويل، لكن هذه الضرورة لا تعني اختلافا في الحق، بل هي حق في الاختلاف، يقول السيد البطليوسي(ت521هـ): «ونبّهنا أي الله عز وجل ألطفَ تنبيه على ما في هذا الخلاف الموجود بين البشر المركوز في الفطرة من الحكمة البالغة، وأنه جعله إحدى الدلائل على صحة البعث الذي أنكره من أَلحدَ في أسمائه، وكفرَ بسوابغ نَعْمائه، فقال، وقوله الحق، ووعده الصِّدق: ﴿وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَا يَبۡعَثُ ٱللَّهُ مَن يَمُوتُۚ بَلَىٰ وَعۡدًا عَلَيۡهِ حَقّٗا وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ

1 - مقدمة ابن خلدون، ص:256.255.



لَا يَعۡلَمُونَ﴾ (النحل: 38 - 39). وهذه الآية أحد ما تضمنه القرآن العزيز من الدلالة البرهانية على صحة البعث، ووجه البرهان المنفك من هذه الآية التي لا يقدرها إلا العالمون، ولا ينتبه لغامض سرها إلا المستبصرون، أن اختلاف المختلفين في الحق لا يوجب اختلاف الحق في نفسه»[1]

ويبيّن الماوردي(ت450هـ) أن الاختلاف مسألة طبيعية، وأن للتأويل دوراً في تحديد وجهته، فيقول: «كلام كل كتاب، وأخبار كل نبيّ، لا يخلو من احتمال تأويلات مختلفة؛ لأن ذلك موجود في الكلام بنفس طباعه... ولا كلام أوْلى بهذه الصفات من كلام الله جلّ ذكره، إذ كان أفصح الكلام وأوجزه، وأكثره رموزا وأجمعه للمعاني الكثيرة... ولا بد في الدّين من وقوع الحوادث التي يحتاج إلى النظر فيها، والنوازل التي لا يستغني العلماء عن استخراجها، وعن خبر يشكل معناه، وأثرٌ تختلف التأويلات في فحواه على مرّ الأيام، فإذا دفعوا إليه اختلفت الآراء في المسائل، وتفرقت الأهواء في النوازل، وصار لكل رأي تبع ومشرعون، وأئمة ومؤتمون، وكان سببا لاختلاف الأمم وانشقاق عصاها»[2].

وفي علاجه - رحمه الله - لمسألة الخلاف الواقع بين حملة الشريعة في الآراء والأحكام، أورد الإمام الشاطبي أسبابا ثمانية[3] مقتبسة من

1 - الإنصاف في أسباب الاختلاف، لعبد الله بن محمد السيد البطليوسي، تحقيق: محمد رضوان الدايه، دار الفكر، بيروت، الطبعة2، 1403 هـ، ص: 19.18.

2 - نصيحة الملوك، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط1، 1983، ص: 111.

3 الموافقات 4/ 153.



ابن السيد البَطَلْيُوسي(ت 521هـ)، منها: الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات، ودوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز، ودوران الدليل بين العموم والخصوص، واختلاف الرواية، ودعوى النسخ وعدمه.



الاختلاف في المجال الإسلامي كان «ضرورة»، باصطلاح ابن خلدون؛ لأن النص في منطلقه تحمله «لغة»، من خلالها يتم تبليغ أحكامه وبيان مقاصده، وهو اعتبار جعل النص قابلا للتعدد في المعنى والانفتاح في الدلالة



ويؤكد أيضا أن «نقل الخلاف في مسألة لا خلاف فيها خطأ، كما أن نقل الوفاق في موضع الخلاف لا يصح»[1]، ولهذا يورد أسبابا عشرة، يجعلها من الأسباب التي أوهمت بالاختلاف، وهي ليست من مسبباته، هي:

1. أن يذكر في التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم أشياء متعددة، أو عن أحد من أصحابه، أو غيرهم، ويكون ذلك المنقول بعض ما يشمله اللفظ، ثم يذكر غير ذلك القائل أشياء أخر مما يشمله اللفظ، فينصهما المفسرون على نصهما على أنه خلاف؛ ومن ذلك ما ذكر في شرح كلمة "المن" من معان، وجميعها تتفق على أنها نعمة من الله !.

2. أن يذكر في النقل أشياء تتفق في المعنى، بحيث ترجع إلى معنى واحد، فيكون التفسير فيها على قول واحد، ويوهم نقلها على اختلاف

1 المصدر السابق 4/ 155.



اللفظ أنه خلاف محقق، مثلما قيل في «السلوى»، وتتلقى جميعها على أنها طائر، سواء اختلف شكله، أم حجمه، أم لونه.

3.أن يذكر أحد الأقوال على تفسير اللغة، ويذكر الآخر على التفسير المعنوي، وفرق بين تقرير الإعراب وتفسير المعنى، وهما معا يرجعان إلى حكم واحد؛ لأن النظر اللغوي راجع إلى تقرير أصل الوضع، والآخر راجع إلى تقرير المعنى في الاستعمال، مثلما قيل في قوله تعالى:﴿تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُواْ قَارِعَةٌ﴾ (الرعد 32)، فقيل داهية تفجؤهم، وقيل سارية من سرايا رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهما يتفقان في الفاجعة.

4. أن لا يتوارد الخلاف على محل واحد، كاختلافهم في أن المفهوم له عموم أو لا؟

5.يختص بخبر الآحاد في خاصة أنفسهم، كاختلاف الأقوال بالنسبة للإمام الواحد، بناء على تغير الاجتهاد والرجوع عما أفتى به إلى خلافه، فمثل هذا لا يصح أن يعتد به خلافا في المسألة، لأن رجوع الإمام عن القول الأول إلى القول الثاني اطراح منه للأول ونسخ له بالثاني. وفي هذا من بعض المتأخرين تنازع، والحق فيه ما ذكر أولا. ولا ينبغي أن يذكر مثل هذا في مسائل الخلاف.

6.أن يقع الاختلاف في العمل لا في الحكم، كاختلاف القراء في وجوه القراءات، فإنما وقع الخلاف بينهم في الاختيارات، وليس في الحقيقة باختلاف، فإن المرويات على الصحة منها لا يختلفون فيها.

7. أن يقع تفسير الآية أو الحديث من المفسر الواحد على أوجه من الاحتمالات، ويبني على كل احتمال ما يليق به من غير أن يذكر خلافا



في الترجيح، بل على توسيع المعاني خاصة. فهذا ليس بمستقر خلافا.

8. أن يقع الخلاف في تنزيل المعنى الواحد، فيحمله قوم على المجاز مثلا، وقوم على الحقيقة، والمطلوب أمر واحد، كما يقع لأرباب التفسير كثيرا.

9. أن يقع الخلاف في التأويل، وصرف الظاهر عن مقتضاه إلى ما دل عليه الدليل الخارجي، فإن مقصود كل متأول الصرف عن ظاهر اللفظ إلى وجه يتلاقى مع الدليل الموجب للتأويل، وجميع التأويلات في ذلك سواء، فلا خلاف في المعنى المراد، وكثيرا ما يقع هذا في الظواهر الموهمة للتشبيه.

10. الخلاف في مجرد التعبير عن المعنى المقصود، وهو متحد، كما اختلفوا في الخبر هل هو منقسم إلى صدق، وكذب خاصة، أم ثَم قسم ثالث ليس بصدق ولا كذب؟ فهذا خلاف في العبارة، والمعنى متفق عليه.

تلك عشرة أسباب كاملة يرى الشاطبي أنها من موجبات عدم الاعتداد بالخلاف، ثم أوجب «أن تكون على بال من المجتهد، ليقيس عليها ما سواها، فلا يتساهل فيؤدي ذلك إلى مخالفة الإجماع»[1].

وبناء عليه يظهر أن معرفة أسباب الاختلاف، وما يعتد به منها، وما لا يعتد به، مما يساعد الدارس على تبين أدلة كل فريق، والوقوف على الحق منها، ولعل شدة الوعي بهذا وما في معناه هو الذي «جعل الشاطبي حريصا منذ البداية على أن يقدم الموافقات مشروعا إنقاذيا للتوفيق بعد الاختلاف، وللتوحيد بعد التشتت، وعملا يبغي به درجة

1 - الموافقات 4/ 159.



القطع، ويستبدل الظن باليقين»[1].

وبيان ذلك «أن الشريعة راجعة إلى قول واحد.. والاختلاف في مسائلها راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين.. يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه. أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافا، إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله»[2]؛ كما وقع مع الإمام مالك وغيره من المجتهدين؛ فكل مجتهد منهم لقي مجتهدا آخر واطلع على أدلة لم تكن عنده رجع عن رأيه، وفي قصة الإمام أبي يوسف صاحب أبي حنيفة مع الإمام مالك في المد والصاع، خير مثال، حيث رجع أبو يوسف لما لاح له وجه الصواب.

وفي هذا السياق وتحت هذا المفهوم الرباني يجب بناء العقل المقاصدي الجماعي الذي يشترك فيه كل مسلم قادر على العطاء ليكون مناسباً لوضع الشريعة، وبذلك تتفتح العقول وتذوب الخلافات وتتقارب وجهات النظر، وتندحر البدع والأخطاء، وتصحوا الأمة من سباتها العميق، ويتقهقر التقليد الأعمى، ونتعامل مع المتغيرات والمستحدثات بأساليب جديدة قائمة على التفكير والاستنتاج والبرهان وتحقيق المقاصد والغايات السامية حتى نستنبط الأحكام المناسبة لكل جديد لحل مشكلات هذا المجتمع المعاصر وقضاياه.

وهذا ما أكده الشاطبي بأسلوب رائع عندما اعتبر أن «...انحرف الخوارج بفرقها وطوائفها وضلال المبتدعة بصنوفها نابع من وقوفهم

1 - الفكر الأصولي وإشكالية السلطة في الإسلام ص 490.

2 - الموافقات 4/ 160.159.



عند اتباع ظواهر القرآن على غير تدبر ولا نظر في مقاصده ومعاقده...

فمدار الغلط... إنما هو على حرف واحد، هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض. فإن مآخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها، وجزئياتها المرتبة عليها... فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة... وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما، عفوا وأخذا أوليا، وإن كان ثَمَّ ما يعارضه من كلي أو جزئي، فكان العضو الواحد لا يعطي في مفهوم أحكام الشريعة حكما حقيقيا...»[1].



فمدار الغلط... إنما هو على حرف واحد، هو الجهل بمقاصد الشرع، وعدم ضم أطرافه بعضها لبعض. فإن مآخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها.

- الشاطبي -



وقد خلص الشاطبي إلى وضع قاعدة حسنة في هذا المعنى، يقول فيها: «كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك الاختلاف بينهم عداوة ولا بغضاء، ولا فرقة علمنا أنها من مسائل الإسلام. وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنافر والتنابز والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء... وهو ظاهر في أن الإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف؛ فكل رأي أدى

1 - المصدر السابق 4/ 174



إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين»[1].

لقد كان أبو إسحاق الشاطبي صريحا في اعتبار العلم بمقاصد الشريعة، والأخذ بها مسلكا شرطا لازما في ممارسة الاختلاف، ولمّا عدّد صاحب الاعتصام أسباب الاختلاف وحصرها في ثلاثة وجوه؛ هي: أصل النحلة، واتّباع الهوى، والتصميم على إتباع العوائد، أرجعها إلى واحدة جامعة، فقال: «هذه الأسباب راجعة في التحصيل إلى وجه واحد، وهو الجهل بمقاصد الشريعة، والتخرص على معانيها بالظن من غير تشبث، أو الأخذ فيها بالنظر الأول ولا يكون ذلك من راسخ العلم»[2]

من هذا المنطلق، كان لا بد من البحث في علم مقاصد الشريعة، ومعرفة أدلته والاستفادة منه لبناء الأحكام على ضوئه دون إفراط ولا تفريط، وبناء عليه؛ فالحرص على استقصاء عملية ضبط التوجه والاجتهاد المقاصدي، أمر يصل حد الضرورة. فالأصل أن ترتبط الأسباب بمسبباتها، والمقدمات بنتائجها. والعجز عن توقع النتائج البعيدة من جراء التوغل والإفراط في التوجه المقاصدي على غير ضابط أو رابط، يمكن أن يسوق إلى تقصير أو خلل كبير يصل حد منازلة المقاصد الأساسية ذاتها بناءً على فهم مخلّ أو تأويل فوضوي قاصر.

ثالثا البعد الوظيفي للصناعة المقاصدية

شكلت مقاصد الشريعة الإسلامية، منذ الإرهاصات الأولى لتاريخ التشريع، كسبا معرفيا معتبرا، ودافعا معنويا، أسهم في إبراز واقعية

1 - الموافقات 4/ 135.134.

2 - الاعتصام، 2/ 182.



وعالمية ورحمة الدين الخاتم، على تغير الأزمنة، والأمكنة، والوقائع، والمستجدات، والسياقات.

والمتتبع للساحة الفكرية والعلمية في عالمنا المعاصر يلحظ اهتمام الباحثين المتزايد بموضوع المقاصد الشرعية، حيث بحثوا له عن مكان في النسق الفقهي العام أصولا وفروعا. وقد اختلفوا حول موقع ووظيفة البحث المقاصدي في ظهوره الجديد، فهناك من يعتبره أصول أصول الفقه، لتأثيره في ترتيب المصادر، وحكمه خطى الاستنباط، وتدخله في منطقة تنزيل الأحكام مقدمات ونتائج، وهناك من يراه بمثابة علم الأخلاق الإسلامية، ويكاد يرادف قيم الشريعة، كما أن ثمة من يعتبره علما للمنهج يضبط العقل الإسلامي في النظرية والتطبيق.

وقد نبه ابن عاشور إلى دقة هذا العلم وأهميته فقال: "إن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلوم»[1]، وقال أيضا «يجب على العلماء فهمه على تفاوت بينهم في القرائح والفهوم»[2]

وقال أيضا موضحاً أهمية المقاصد فيما عنون له: احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة: "إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهم أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي. وقد تكفل بمعظمه علم أصول الفقه.

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 18.

2 - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص18



النحو الثاني: البحث عما يعارض الأدلة التي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعمال نظره في استفادة مدلولاتها، ليستيقن أن تلك الأدلة سالمة مما يبطل ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح. فإذا استيقن أن الدليل سالم عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضاً نظر في كيفية العمل بالدليلين معاً، أو رجحان أحدهما على الآخر.

النحو الثالث: قياس ما لم يرد حكمه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمه فيه بعد أن يعرف علل التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة المبينة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاء حكم لفعل أو حادث حدث للناس لا يعرف حكمه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظير يقاس عليه.

النحو الخامس: تلقي بعض أحكام الشريعة الثابتة عنده تلقي من لم يعرف علل أحكامها ولا حكمة الشريعة في تشريعها. فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمي هذا النوع بالتعبدي .فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها"[1]

والإمام الشاطبي رحمه الله تعالى لا يرى حصول درجة الاجتهاد إلا «لمن اتصف بوصفين:

الوصف الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها . لأن الإنسان إذا بلغ مبلغاً فهم عن الشارع قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها ؛ فقد حصل له وصف ينزّله منزلة الخليفة

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص40.



للنبي ﷺ في التعليم والفُتيا والحكم بما أراه الله .

والوصف الثاني: التمكّن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها، بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولاً، وفي استنباط الأحكام ثانياً»[1]



فالمجتهد مفتقرٌ إلى فهم المقاصد والتمكّن على الاستنباط بناءً على فهمه فيها في كل مواقع الاجتهاد والنظر، إلاّ إذا تعلّق اجتهاده بتحقيق المناط، فلا يفتقر إلى العلم بالمقاصد



هكذا حصر الشاطبي رحمه الله تعالى شروط التأهّل للاجتهاد في الاتّصاف بفهم المقاصد والقدرة على الاستنباط بناءً على ذلك الفهم، وذلك في كل أبواب الشريعة ومسائلها، فالمجتهد مفتقرٌ إلى فهم المقاصد والتمكّن على الاستنباط بناءً على فهمه فيها في كل مواقع الاجتهاد والنظر، إلاّ إذا تعلّق اجتهاده بتحقيق المناط، فلا يفتقر إلى العلم بالمقاصد، «لأن المقصود من هذا الاجتهاد إنما هو العلم بالموضوع على ما هو عليه»[2]

وتشكل «المعرفة المقاصدية» إلى جانب المعرفة اللغوية، والمعرفة الأصولية مركبا معرفيا متناسقا، يرسم معالم منهج محكم ومنضبط، يخول للمجتهدين -بمقتضى التمرس به - الانخراط في سلك العلماء الربانيين الراسخين، الناظرين في المآلات قبل الجواب عن السؤالات.

---

1 الموافقات: للشاطبي، 4 / 56.

2 الموافقات، 4 /92.



وقد اعتبر الإمام الشاطبي هذه المعرفة الأداة الأولى والأخيرة للنظر الاجتهادي، «فإذا بلغ الإنسان مبلغا فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله. وأما الثاني -يقصد بذلك علم الاستنباط - فهو كالخادم للأول؛ فإن التمكن من ذلك إنما هو بواسطة معارف محتاج إليها في فهم الشريعة أولا، ومن هنا كان خادما للأول، وفي استنباط الأحكام ثانيا. لكن لا تظهر ثمرة الفهم إلا في الاستنباط، فلذلك جعل شرطا ثانيا، وإنما كان الأول هو السبب في بلوغ هذه المرتبة لأنه المقصود، والثاني وسيلة... فالاجتهاد في استنباط الأحكام الشرعية علم مستقل بنفسه... وإن كان ثم علم لا يحصل الاجتهاد في الشريعة إلا بالاجتهاد فيه، فهو بلابد مضطر إليه... والأقرب في العلوم إلى أن يكون هكذا علم اللغة العربية»[1].

وعندما فرق بين أنواع الاجتهاد انتهى - رحمه الله - إلى القول إن:«الاجتهاد إن تعلق بالاستنباط من النصوص فلابد من اشتراط العلم بالعربية. وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص لها، أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم **العلم بمقاصد الشرع من الشريعة جملة وتفصيلا خاصة...**»[2].

---

1 - الموافقات 4 /76 - 82.

2 - نفس المصدر 4 /117.



إن هذا الطرح الشاطبي يعطي مكانة هامة للمعرفة المقاصدية لا تقل بأي حال من الأحوال عن مكانة المعرفة الأصولية -كما سبقت الإشارة - ولعل ذلك راجع إلى إحساس أبي إسحاق بأن ما انتهى إليه عصره من انحرافات، واعوجاج فكري، كان سببه الجهل بمقاصد الشريعة؛ والتوغل في الانشغال بالجزئيات عوض الاهتمام بالكليات، فتجدهم يتجرؤون تجرؤا مهينا على أحكام الله وشريعته، بل تجد بعضهم آخذا ببعض جزئياتها في هدم كلياتها حتى يصير منها إلى ما ظهر له ببادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها، ولا رجوع الافتقار إليها، ويعين على هذا -كما ينص الشاطبي - الجهل بمقاصد الشريعة، وتوهم بلوغ مرتبة الاجتهاد.

وبعد أن أعطى الإمام الشاطبي للمعرفة المقاصدية هذه المرتبة العليا في النظر الاجتهادي، وهذا الوزن الثقيل في ممارسة العملية الاجتهادية، أخذ علماء كثيرون - بعده - يسلكون مسلكه في إبراز ضرورة المقاصد لمجتهدين، وبيان أهميتها في فهم نصوص الوحي -كتابا وسنة-.

فقد أكد الأستاذ علال الفاسي أن «مقاصد الشريعة هي المرجع الأبدي لاستيفاء ما يتوقف عليه التشريع والقضاء في الفقه الإسلامي، ولكنها من صميمه، وليست غامضة غموض القانون الطبيعي الذي لا يعرف له حد ولا مورد.. وأن المقاصد تؤثر حتى على ما هو منصوص عليه عند الاقتضاء»[1].

1 -انظر مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها ص 52-51، وقد انتقد فيه الأستاذ علال الفاسي الدكتور صبحي محمصاني صاحب كتاب :"فلسفة التشريع الإسلامي"، لكونه اعتبر مقاصد الشريعة، من المصادر الخارجية للتشريع الإسلامي.





الطرح الشاطبي يعطي مكانة هامة للمعرفة المقاصدية لا تقل بأي حال من الأحوال عن مكانة المعرفة الأصولية ولعل ذلك راجع إلى ما انتهى إليه عصره من انحرافات، واعوجاج فكري، كان سببه الجهل بمقاصد الشريعة؛ والتوغل في الانشغال بالجزئيات عوض الاهتمام بالكليات



وأما الشيخ ابن عاشور، فقد تعرض غير ما مرة لبيان أهمية المقاصد وضرورتها في الاجتهاد؛ فقد كتب فصلا سماه «احتياج الفقيه إلى معرفة مقاصد الشريعة» بين فيه أن الاجتهاد في الشريعة يكون على خمسة أوجه هي:

1- فهم أقوالها ونصوصها بمقتضى اللغة والاصطلاح الشرعي.

2 - النظر فيما يعارض النص من نسخ، أو تقييد، أو تخصيص، أو نص راجح...

3 - معرفة علل الأحكام ثم القياس عليها.

4 - الحكم فيما لا يشمله نص ولا قياس.

5 - تقرير الأحكام التعبدية على ماهي عليه، فهذه خمسة مجالات لاجتهاد الفقهاء. ثم قال: «فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة في هذه الأنحاء كلها»[1].

وكتب فصلا آخر بعنوان: «أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية»[2]، أكد فيه ضرورة أخذ النصوص بمقاصدها. وعقد الدكتور محمد حامد العالم مبحثا في حاجة المجتهد

1 - انظر مقاصد الشريعة ص 15 - 18.

2 - نفس المرجع ص 28-27 وقد تعرض ابن عاشور في كتابه المخصص لإصلاح التعليم:"أليس الصبح بقريب"، تعرض فيه لأسباب ضعف العلوم الإسلامية، ومن ضمنها الفقه، وذكر أن من أسباب ضعفه، وتأخره؛ إهمال الفقهاء لمقاصد الشريعة. أليس الصبح بقريب ص 200.



إلى معرفة مقاصد الشارع[1]. وألف الدكتور نور الدين الخادمي كتابا حول «الاجتهاد المقاصدي» بين فيه حجيته، وضوابطه[2].

وقد رصد الشيخ عبد الله بن بيه، في العديد من مؤلفاته، ومحاضراته أمهات الفوائد والآثار التي نجنيها من العلم بمقاصد الشريعة، جعل أعظمها تلك التي يجنيها العلماء المجتهدون.

وتكمن أهمية علم المقاصد في نظر الدكتور قطب مصطفى سانو في اشتماله على قواعد ومباحث قادرة على حسن ضبط كثير من مستجدات العصر وقضاياه الجديدة، وتوجيهها وفق إرادة الإسلام ورؤيته[3].

وبما أن الدراسات في هذا العصر قد أضحت تتمركز على المنهجية العلمية الشاملة فإنه يمكن أن يكون هذا العلم الشرعي المرشح لملء هذا الفراغ؛ ذلك لأن «المقاصد ليست - فحسب - أداة لإنضاج الاجتهاد وتقويمه، ولكنها -أيضا - أداة لتوسيعه وتمكينه من استيعاب الحياة بكل تقلباتها وتشعباتها»[4].

وفائدة المقاصد وأهميتها لا تنحصر في الاجتهاد والمجتهدين، بل يمكن تحصيلها لكل من تشبع بنصيب منها؛ لأن مقاصد الشرع علمتنا أنه ما من شيء خلقه اله تعالى، وما من شيء أمر به أو نهى عنه، وما من شيء ذكره أو أخبر عنه، إلا وله مقصوده أو مقاصده، وأن المطلوب

1 - انظر المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ص 122-106.
2 - وهو الكتاب 65 من سلسلة كتاب الأمة.
3 -انظر أدوات النظر الاجتهادي، ص 118 - 119.
4 - راجع مدخل إلى مقاصد الشريعة ص 14.،



ينطلق منها، ويهتدي بها، وعلى حد تعبير الإمام الشاطبي فإن «زلة العالم أكثر ما تكون عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشرع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه»[1]. وهو ما نشهدنا في واقعنا المعيش؛ إذ إن سبب جملة من الانحرافات المعاصرة في التصور، وفي التعامل مع نصوص الوحي، وإدراك أولويات الأمة في هذه المرحلة، يعود كل ذلك إلى عدّم تمكن كثير من علماء العصر ودعاته من هذه المعرفة، ونبذ أكثرهم الاهتمام بها، وإيلائها ما تستحق من عناية ومكانة. ولذلك فلا غرو أن تنتعش الفتاوى والأحكام التي لا تولي أدنى اهتمام بالمآلات التي تؤول إليها تلك الأحكام في أرض الواقع[2].

وبناء على ذلك يمكننا الحديث عن علم للمقاصد العامة أو الكلية، تكون المقاصد الشرعية وغيرها فروعا منه، ونحن اليوم في إطار تطوير الفكر الإسلامي، مدعوون للاجتهاد في بناء أسس هذا العلم (علم المقاصد العام) الذي يحدد الكليات الفكرية التي تجد تطبيقاتها وتلويناتها في علوم المقاصد الخاصة بكل مجال معرفي.

وقد كان صنيع العلامة محمد الطاهر بن عاشور عندما دعا إلى جعل«مقاصد الشريعة» علما مستقلا عن الأصول بالغ النباهة والحصافة؛ فقد فتح بابا واسعا للإبداع، بل إن كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» يعد تأسيسا للتفكير في بناء فكر مقاصدي يفتح المجال للاجتهاد الواسع، وكما قال ابن عاشور رحمه الله، فكتابه يريد به أن

1 -انظر الموافقات 4 /122.

2 - انظر أدوات النظر الاجتهادي، قطب سانو ص 117.



يكون «نبراسا للمتفقهين في الدين، ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار» [1].

إن من مظاهر تجديد التفعيل العملي والتنزيلي لمقاصد الشريعة، أن يحرص المكلف على فهمها في إطار سياقها الكوني وبعدها الشمولي، الذي من مقتضياته التأطير العملي لعموم أحكام الشريعة الواقعة والمتوقعة، بمعنى رعاية الأهداف والغايات التي يرجع إليها من اختلطت عليه الأمور أو ضلت به الشعاب خصوصا عند غلبة العصبيات والتقليد، أو من تضاربت عنده الحلول أو زلّت به الفهوم، فإنه سيجد أعلام مقاصد الشريعة قائمة، ودلالتها واضحة، وفي مقدمة هذا الوضوح أثرها العملي والوظيفي في الإجابة على العديد من الأسئلة والإشكالات الراهنة.

من خلال ما تقدم **يتجلى البعد الوظيفي لمقررات مقاصد الشريعة في تدبير اختلاف العقول، ودفع تعارض الفهوم، وذلك من خلال التوفيق بين خاصيتي الأخذ بظاهر النص، والالتفات إلى روحه** ومدلوله على وجه لا يخل فيه المعنى بالنص، ولا العكس، لتجري الشريعة على نظام واحد لا اختلاف فيه ولا تنافٍ، وكذا التقليل من الاختلاف والنزاع الفقهي والتعصب المذهبي، وذلك باعتماد علم المقاصد في عملية بناء الحكم، وتنسيق الآراء المختلفة، ودرء التعارض بينها.

1 - مقاصد الشريعة الإسلامية، ص3



إن التفعيل فعل مركب لا يتحقق إلا بجملة من العناصر، ذلك أن النظر الفقهي لكي يكون نظراً مقاصدياً ينبغي أن يبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلبه مقتضيات الواقع وملابساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد ليحدد لكل حكم مقصده المناسب له في القوة أو في العموم أو في الكلية، ويميز بين ما هو مقصد حقيقي وما قد يكون موهوماً، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقق من الأحكام الموضوعة لها أو تحول ظروف وملابسات واقعية دون ذلك.

ومن أهم العناصر التي يتوقف عليها تفعيل المقاصد كذلك: التحقيق في ذات المقاصد لتُعلم درجاتها وأولوياتها، وثانيهما التحقيق في مآلات المقاصد ليُعلم تحققها في الواقع من عدمه عند تطبيق أحكامها. وهذا التحقيق بفرعيه يتبين به للفقيه الحكم الشرعي المناسب لمعالجة ما يتصدى له بالنظر، فيقرره بحيث يكون محققاً لمقصده المراد منه.

لا لشيء إلا لأن مقاصد الشريعة ليست مجرد حصيلة معرفية تشبع نهمنا في فهم الشريعة وأهدافها وتشحن رصيدنا المعرفي بثروة من الحكم والمقاصد العامة والخاصة الكلية والجزئية للشريعة، بل هي إلى هذا كله تنشئ نمطا في الفهم والتصور للأمور، وتعطي منهجا في النظر والتفكير، نتفحص من خلاله على ما يمكن تسميته «الإدراك المقاصدي» وهو مستوى من الفكر يستلزم مبادئ وأسس وقواعد مقاصدية منهجية وفّق الشيخ بن بيه من خلال مباحث كتابه «مشاهد من المقاصد»، ومن خلال كتابيه سابقي الذكر، في بيان بعضها، لكن



جزءا كبيرا منها لا يزال محتاجا إلى حفر معرفي من أولي الفكر والنظر في مجال علمي المقاصد والأصول[1].

وهذا يستوجب من ضمن ما يستوجب بلورة رؤى إبداعية ونظرات اجتهادية مبتكرة ومستأنفة، من شأنها الإسهام في تعميم وعي مقاصدي أصيل، يرتقي بمفهوم المقاصد من الدعوة إلى الفعل، ويخرجها من مجال التنظير إلى مجال التوظيف، بشكل يجسد هموم الناس ومشكلاتهم، ويجيب عن تساؤلاتهم وما يحفل به واقعهم من تحديات.. ومن شأن هذا الإجراء كذلك الانتقال بالخطاب المقاصدي من بؤرة التأصيل والتنزيل على قضايا محددة ومعينة، إلى شعاع المنهجية المعرفية الناظمة لبناء تفكير إسلامي يجمع قراءة الوحي وقراءة الكون داخل الذات، وآلية من آليات الاستيعاب والتصديق والهيمنة على مختلف الرؤى والتصورات الاعتقادية، والقيمية، والتشريعية، مع المؤتلف والمختلف، بمنطق سنني حكمي يراعي مصلحة الإنسان وكرامة هذا الإنسان.



ونحن اليوم في إطار تطوير الفكر الإسلامي، مدعوون للاجتهاد في بناء أسس هذا العلم (علم المقاصد العام) الذي يحدد الكليات الفكرية التي تجد تطبيقاتها وتلويناتها في علوم المقاصد الخاصة بكل مجال معرفي



1 - انظر دراستي: الاستنجاد بالمقاصد وطرق استثمارها، قراءة في كتاب "مشاهد من المقاصد" للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، منشور ضمن مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد، 40-39



رابعا المقتضيات المنهجية لإدارة الخلاف

إن الاختلاف مقصد رباني، يربي الإنسان على أخلاقيات الائتلاف، والتعارف، والحوار، وتلاقح الأفكار. وفي إطار اعتبار مقاصد الشريعة تحدث العلماء عن أنواع الاختلاف، وقسموه إلى اختلاف مذموم، واختلاف واجب، واختلاف غير سائغ، وتعارفت المذاهب الفقهية على إلباسه لبوس الأحكام الشرعية، بمعنى أن الاختلاف قد يكون واجبا، أو مندوبا، أو مباحا، وقد يكون حراما، أو مكروها، وهذا النوع الأخير، هو الذي يؤدي إلى فرقة الأمة وتشرذمها، وجاءت النصوص القرآنية والنبوية في التحذير منه، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ (آل عمران:103)، وقوله: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡۖ﴾(الأنفال:46) وقوله: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ﴾ (آل عمران:105)،كل ذلك بحسب تغير الأسيقة، والأزمنة، وأسباب وقوعه، ومآلات حصوله.

وفي تفصيل بديع لقضايا الخلاف والاختلاف يقول الشاطبي(ت790 هـ): «كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك عداوة ولا بغضاء ولا فرقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنابز والتنافر والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء، فيجب على كل عاقل أن يجتنبها، ودليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا وَكُنتُمۡ عَلَىٰ شَفَا حُفۡرَةٖ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنۡهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَهۡتَدُونَ﴾ (آل



عمران:103)، فإذا اختلفوا وتقاطعوا كان ذلك لحدث أحدثوه من اتباع الهوى، فالإسلام يدعو إلى الألفة والتحاب والتراحم والتعاطف، وكل رأي أدى إلى خلاف ذلك فخارج عن الدين»[1].

ويؤكد الشيخ طاهر ابن عاشور (ت 1393هـ) سنّة الاختلاف فيقول: «أنّ جعلهم أمّة واحدة في الدّين منتفية، أي منتف دوامها على الوحدة في الدّين، وإنْ كانوا قد وُجدوا في أوّل النشأة متّفقين فلم يلبثوا حتّى طرأ الاختلاف بينَ ابنيْ آدم عليه السلام لقوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُواْ﴾ (يونس: 19)؛ فعلم أنّ الناس قد اختلفوا فيما مضى فلم يكونوا أمّة واحدة، ثم لا يدري هل يؤول أمرهم إلى الاتّفاق في الدّين، فأعقب ذلك بأنّ الاختلاف دائم بينهم؛ لأنّه من مقتضى ما جُبِلت عليه العقول»[2].

وحكمة الاختلاف عند ابن عاشور تنطلق من العدل الإلهي الذي يفضي بكافة الناس إلى قيم الحرية والعلم، المحققين لمقصد الاستخلاف بمختلف أبعاده ودلالاته الدنيوية، والأخروية. ويؤكد هذا المعطى محمد الطاهر ابن عاشور حين يقول: «لما كان النعي على الأمم الذين لم يقع فيهم من يَنهون عن الفساد فاتَّبعوا الإجرام، وكان الإخبار عن إهلاكهم بأنه ليس ظلمًا من الله، وأنهم لو كانوا مصلِحين لما أُهلِكوا، لما كان ذلك كله قد يُثير توهُّم أن تَعاصي الأمم عما أراد الله

---

1 الموافقات 2/ 186.

2 - نفس المصدر، 7 / 215



منهم خروجٌ عن قبضة القدرة الإلهية؛ أعقبَ ذلك بما يرفَع هذا التوهُّم بأن الله قادر أن يجعلهم أمة واحدة متَّفِقة على الحق مستمرة عليه كما أمرَهم أن يكونوا.

يقول ابن القيم (ت751هـ) عن الاختلاف: «فإنه أمر لا بد منه في النشأة الإنسانية»[1].

وقال الشاطبي (ت790هـ): «فتأملوا - رحمكم الله - كيف صار الاتفاق محالاً في العادة»[2]. وقال ابن حزم (ت456هـ): «الله تعالى نصّ على أن الاختلاف شقاق، وأنه بغي، ونهى عنه وعن التنازع والتفرق في الدين، وأوعد على الاختلاف بالعذاب العظيم، وبذهاب الريح، وأخبر أن الاختلاف تفرق عن سبيل الله، ومن عاج عن سبيل الله فقد وقع في سبيل الشيطان، قال تعالى: ﴿قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ (البقرة:256)، وقد نصّ على أن الاختلاف ليس من عنده، معنى ذلك: أنه تعالى لم يرض به، **وإنما أراده تعالى إرادة كون**، كما أراد كون الكفر وسائر المعاصي»[3].



«كل مسألة حدثت في الإسلام فاختلف الناس فيها ولم يورث ذلك عداوة ولا بغضاء ولا فرقة، علمنا أنها من مسائل الإسلام، وكل مسألة طرأت فأوجبت العداوة والتنابز والتنافر والقطيعة علمنا أنها ليست من أمر الدين في شيء»
– الشاطبي –



1 - الصواعق المرسلة، لابن قيم الجوزية، 2/ 519.
2 - الاعتصام، لأبي إسحاق الشاطبي، 1/ 470.
3 - الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي، 5/ 65.



والإرادة في كتاب الله على نوعين:

أحدهما: (الإرادة الكونية)، وهي الإرادة المستلزِمة لوقوع المراد، وهذه الإرادة في مِثل قوله: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا﴾ (الأنعام: 125)، وقوله: ﴿وَلَا يَنفَعُكُمۡ نُصۡحِيٓ إِنۡ أَرَدتُّ أَنۡ أَنصَحَ لَكُمۡ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغۡوِيَكُمۡۚ﴾ (هود: 34)، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقۡتَتَلُواْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفۡعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ (البقرة: 253)، وقال تعالى: ﴿وَلَوۡلَآ إِذۡ دَخَلۡتَ جَنَّتَكَ قُلۡتَ مَا شَآءَ ٱللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِٱللَّهِۚ﴾ (الكهف: 39)، وأمثال ذلك.

وهذه الإرادة هي مدلول اللام في قوله: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ (هود: 118، 119)، قال السلف: خلَق فريقًا للاختلاف وفريقًا للرحمة، ولما كانت الرحمة هنا الإرادة وهناك كونية، وقَع المراد بها؛ فقوم اختلَفوا، وقوم رُحموا.

وأما النوع **الثاني**، فهو (الإرادة الدينية الشرعية)، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ (البقرة: 185)، وقوله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمۡ وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾ (المائدة: 6)، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمۡ وَيَهۡدِيَكُمۡ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ وَيَتُوبَ عَلَيۡكُمۡۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٢٦ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡكُمۡ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ



أَن تَمِيلُواْ مَيۡلًا عَظِيمٗا ٢٧ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ (النساء: 26 -28)، فهذه الإرادة لا تستلزِم وقوع المراد، إلا أن يتعلَّق به النوع الأول من الإرادة[1].

إنه لا بد من التفريق بين إرادة الله القدرية للخلاف، وبين إرادته الشرعية له؛ فإن إرادةَ الله للاختلاف قدراً، لا يستلزم إرادته له شرعاً، ولا ريب أن الله لا يقدر لعباده شيئاً إلا لحكمة علمناها أو جهلناها، ومما يظهر من حكمة تقدير الله للاختلاف، أن يحرص العبد المكلف على تحري الصواب، ويبذل الجهد لموافقة الحق، مع مراقبة الله تعالى سبحانه في طلب انجلاء الحق في مواقع النزاع؛ تعظيماً لله ولحرماته.

يقول ابن عاشور(ت 1393هـ): و«لمّا أشعر الاختلاف بأنه اختلاف في الدّين، وأنّ معناه العدول عن الحق إلى الباطل، لأنّ الحق لا يقبل التعدّد والاختلاف، عُقّب عموم ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾ باستثناء من ثبتوا على الدين الحق ولم يخالفوه بقوله: ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾، أي فعصمهم من الاختلاف وأما تعقيبه بقوله: ﴿ولذلك خلقهم﴾ فهو تأكيد بمضمون ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ﴾. والإشارة إلى الاختلاف المأخوذ من قوله: ﴿مُخۡتَلِفِينَ﴾، واللاّم للتعليل لأنّه لمّا خلقهم على جِبِلّة قاضية باختلاف الآراء والنزعات، وكان مريداً لمقتضى تلك الجبلّة وعالماً به، كما بيّناه آنفاً كان الاختلاف علّة غائية لخلقهم، والعلّة الغائية لا يلزمها القصر عليها، بل يكفي أنها غاية الفعل، وقد تكون معها غايات

1 - دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية (2 /529)، و الموافقات، للإمام الشاطبي 3 /121.



كثيرة أخرى»[1].

إن مبدأ الاختلاف الفكري بين بني البشر قديم قدم الإنسان على هذه الأرض، كما أشار إلى ذلك الحق سبحانه بقوله: (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم) (هود الآية 118ومن 119)، فاختلاف مدارك الناس وطباعهم ومصالحهم وبيئاتهم من جهة، واختلاف الظواهر الكونية من ليل ونهار، وصيف وشتاء، وبر وبحر... من جهة أخرى، يفرض تصحيح نظرتنا إلى حقيقة الاختلاف باعتباره آية من آيات الله في الآفاق وفي الأنفس مصداقا لقول الله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ﴾(الروم من الآية 22).

ولما كان الخلاف موضوعا مركبا خصوصا عند ارتباطه بسؤال المرجعية وامتدادات ذلك، كما عبر عن ذلك الدكتور أحمد السنوني[2]، وبالإضافة إلى ما سلف ذكره، أضحى تدبير الخلاف في المجال الإسلامي، حاجة موضوعية وضرورة حضارية، **ومن مقتضياته المنهجية:**

- **تطوير آليات الاجتهاد لقراءة نصوص الوحي**، قرآنا كريما وسنة نبوية، من خلال إعادة قراءة وفهم العديد من الأدوات العملية والمناهج الفكرية التي تعتبر أدوات بحثية معرفية، يستعان بها في فهم النصوص وحسن تنزيلها، مما سيكسب الخطاب الشرعي حضورا وتمكينا وتأثيرا

---

1 التحرير والتنوير، لابن عاشور، 7 / 215

2 - يرجع لمزيد تفصيل انظر مداخلة الدكتور أحمد السنوني، في كتاب «آليات تدبير الاختلاف بين الفقه الإسلامي والمؤسسات التشريعية الحديثة»، نظمتها مؤسسة دار الحديث الحسنية بالمملكة المغربية، يومي 9 - 10 دجنبر 2009م، ص 37-35



وفاعلية وديناميةً.

- **تيسير عملية الاستمداد من الوحي**، وإيجاد **آليات** وأدوات مساعدة للنهوض بواجب **التفكروالتدبر** في النص المؤسِّس، من أجل إيجاد السبل الكفيلة بالتقليل من الخلاف والاختلاف.

- **تجديد المنهج في مجال الصناعة الأصولية**[1]، على مستوى القضايا، والإشكالات، والأدلة، والمصطلحات، والمفاهيم.. بما يسمح من استمداد منهج سليم، ييسر التوافق والاتفاق بدل التفرق والاختلاف. في اعتبار للظواهر والنوازل والأقضية، والتحولات الفكرية، والاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التي تعرفها الأمة في واقعها المحلي والعالمي.

- **مراجعة سياقات النصوص**، وهذه المراجعة على حد تعبير الشيخ عبد الله بن بيه، حفظه الله «تعني تحيين العديد من الأحكام على مر التاريخ، لتلائم الزمان، وقد كانت هذه المراجعة حاضرة في وعي فقهاء الصحابة، رضوان الله عليهم، فقد كانت لهم اجتهادات في مقابل ظواهر نصوص، تحقيقا لمناط، وبناء على مصلحة تطرأ، أو مفسدة تدرأ، وبناء على واقع متجدد...»[2]

1 - لمزيد تفصيل، راجع كتاب العلامة الشيخ عبد الله بن بيه، الذي وسمه بـ «إثارات تجديدية في حقول الأصول»، الصادر عن «دار التجديد» و«دار وجوه»، حيث بسط فيه مداخل للتجديد في حقل الدراسات الأصولية وجب البناء عليها، واستئناف القول فيها بما يخدم العملية الاستمدادية في كل أبعادها المعرفية والمنهجية والتأويلية.

2 - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، العلامة الشيخ عبد الله بن بيه، الموطأ للنشر، ط2، ص: 28.



- **الاجتهاد في تحقيق المناطات**. فالاجتهاد في تحقيق المناط هو صنو الاجتهاد في تفسير النصوص الشرعية[1].

- **إعادة بناء الثقافة الإسلامية بناء مقاصديا**، حتى تتمكن من إنتاج خطاب تشريعي، يتسم بصفات الحضور والوظيفية. قال الشاطبي: «والاختلاف في مسائلها (أي مسائل الشريعة) راجع إلى دورانها بين طرفين واضحين أيضا يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإلى خفاء بعض الأدلة وعدم الاطلاع عليه، أما هذا الثاني فليس في الحقيقة خلافا، إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجع عن قوله، فلذلك ينقض لأجله قضاء القاضي، أما الأول فالتردد بين الطرفين تحر لقصد الشارع المستبهم بينهما من كل واحد من المجتهدين، واتباع للدليل المرشد إلى تعرف قصده، وقد توافقوا في هذين القصدين توافقا لو ظهر معه لكل واحد منهم خلاف ما رآه لرجع إليه ولوافق صاحبه فيه، فقد صار هذا القسم في المعنى راجعا إلى القسم الثاني، فليس الاختلاف في الحقيقة إلا في الطريق المؤدي إلى مقصود الشارع الذي هو واحد..»[2].



لا بد من التفريق بين إرادة اللّه القدرية للخلاف، وبين إرادته الشرعية له؛ فإن إرادةَ اللّه للاختلاف قدراً، لا يستلزم إرادته له شرعاً، ولا ريب أن اللّه لا يقدر لعباده شيئاً إلا لحكمة علمناها أو جهلناها



1 - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 34 - 35.
2 - الموافقات 4/ 144



- ومن مقتضياته كذلك **الحرص على معرفة الخلاف**: يقول الشيخ ابن بيه حفظه الله: «ولما كان الاختلاف ظاهرة لا يمكن تحاشيها باعتبارها مظهرا من مظاهر الإرادة التي ركّبت في الإنسان، إذ الإرادة بالضرورة تؤدي إلى وقوع الاختلاف والتفاوت في الرأي، اعتبر العلماء معرفته ضرورية للفقيه حتى يتسع صدره وينفسح أفقه»[1].

- ومن مقتضيات تدبير الخلاف كذلك أن **الاجتهادات في هذا الجانب تتعلق بتفاصيل قيم التسامح، والعدل، والشورى، والتعايش، والتواصل، والوحدة، والتعدد في إطار الثوابت**، وهو تعدد تجليه مرونة الفقه وسعته، وتنوع دلالات النصوص، وتوسع نطاق الأدلة الإجمالية في ضوء الزمان، لتحقيق مقولة، يقول الشيخ عبد الله بن بيه، حفظه الله: "أن الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، وذلك بتسليط الاجتهاد على الربط المتواصل بين الزمان وبين الشريعة نصوصا ومقاصد وأصولا وقواعد، انطلاقا من مبدأي، العقل والمصلحة، وترجمة لثلاثة مقاصد: الضروري، والحاجي، والتحسيني.

وتقرير وجود مساحة واسعة فسيحة للاجتهاد في الشريعة يجب أن يكسو الخطاب الإسلامي ثلاث سمات هي: التسامح، والتصالح، والتيسير. ويمكن ترجمة ذلك في ثلاث قضايا أساسية، هي: التسامح في الاختلاف، والتصالح مع الآخرين والكف عن التكفير، والتيسير على الناس».[2]

---

1 - الخطاب الإسلامي بين القواطع والاجتهاد، الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، سلسلة ورقات طابة، العدد3، ص 28-27

2- الخطاب الإسلامي بين القواطع والاجتهاد، ، ص 26 - 27



خامسا الآليات المقاصدية لإدارة الخلاف وترشيده

تمثل مقاصد الشريعة الإسلامية مرجعية معتبرة للتجديد في الفكر الإسلامي، وللترشيد في الفكر الإنساني بشكل عام، كما تعد مكونا من مكونات الخطاب التشريعي منذ نزوله، وعنصرا أساسيا في تنزيله، وآلية داخلية لتفعيله، ومقرراتها إحدى الركائز الأساسية التي يبنى عليها الاجتهاد؛ إذ تشكل إطارا شرعيا مرجعيا، وفق منهجية استدلالية منضبطة. وتتميز المقاصد بقدرتها على تقديم الإجابات المناسبة لما ينزل بالأمة من نوازل، سواء كانت نوازل عامة في جوانب حياتها الثقافية والسياسية والاجتماعية والحضارية، أم نوازل فقهية تمس حياة الناس من الناحية الشرعية المباشرة.

وإذا أردنا أن نقف عند أهم خصائص المنهج العلمي الذي يؤسّسه علم المقاصد، يمكن أن نلخصها فيما يلي:

. أنه منهج **رؤيوي**، تؤطره **رؤية كلية مرجعية**، أساسها الوحي؛

- أنه استبصاري **كلي**، تؤطر الكليات فيه الجزئيات؛
- أنه منهج **استكشافي** يبحث في **الحكم والأسرار**؛
- أنه منهج **تفسيري** يقوم على كشف **العلل والأسباب**؛
- أنه منهج **تأويلي**، يقوم على الوصل بين النصوص والسياقات؛
- أنه منهج **استشرافي** يبحث في **المآلات والغايات**؛
- أنه منهج **استيعابي** يراعي ما تقتضيه **المقامات والمستجدات**؛
- أنه منهج **وظيفي**، يسعى **لتدبير الخلاف وترشيده**؛
- أنه منهج **دينامي**، يراعي **فقه الواقع والتوقع**.



ومن خلال هذه الخصائص وغيرها توفر مقاصد الشريعة آليات عملية تسعف في إدارة الخلاف وترشيد تدبيره، من أهمها:



مقاصد الشريعة الإسلامية مرجعية معتبرة للتجديد في الفكر الإسلامي، وللترشيد في الفكر الإنساني بشكل عام

1.اعتبار المآلات[1]

يعتبر أصل اعتبار المآل أهم الأصول العملية الأصيلة، التي تعكس حيوية الشريعة وواقعيتها واتزانها، كما يعد أحد أبرز الأدوات المنهجية الممكّنة من تحقيق انسجام الأصول الشرعية مع الواقع العملي، وقد تضافرت الأدلة على تأصيل هذا الأصل الشرعي، كما تكاثفت على بنائه الأصول الكلية. وتتجلى وظيفية أصل اعتبار المآل في دفع المضارّ، وأسبابها، والتصدي لها قبل وقوعها الفعلي.

ولما كان اعتبار المآل «مسلكا للتعامل مع أفعال المكلفين، إما بإضفاء المشروعية على الفعل أو بسلبها عنه، وإما بتطبيق الحكم الشرعي على المكلف كما هو، أو باعتبار الملابسات المحتفة بالفعل فيُرخص له فيه أو يمنع منه»[2]، فقد تنبَّه غير واحد من علماء المسلمين إلى أهمية

1 - في كتابه الفريد «مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي: من التنظير إلى التطبيق: فتاوى المعاملات في الاجتهاد المالكي دراسة حالة»، أبرز الدكتور يوسف حميتو اهتمام عدد كبير من الباحثين بموضوع اعتبار المآل، فكتبوا فيه بحوثا عديدة اختلفت بين المتناول له من الناحية النظرية، وبين من حاول أن يمزج بين التنظير والتطبيق، وقدم جردا لباحثين، مهّد به لاشتغاله حول الموضوع، الذي وفق في اختياره، ووفق في دراسة تطبيقاته. انظر ص: 15 - 18.

2 -انظر «مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي» د. يوسف حميتو، طبع مركز نماء، ط2012م، ص: 11.



مبدأ اعتبار المآل، من أبرزهم أبو إسحاق الشاطبي المالكي(ت790 هـ) الذي أشار لخطورة المآلات، وأهمية اعتبارها، فقال في كلام مفصَّل منضبط: «النظر في مآلات الأفعال مُعْتَبَرٌ مَقْصُودٌ شَرْعًا، سواءٌ كانت الأفعال موافقةً أو مخالِفَةً، وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعلٍ من الأفعال الصادرةِ عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام إلاّ بعد نَظَرِهِ إلى ما يئول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعًا لمصلحةٍ فيه تُسْتَجْلَبُ، أو لمفسدةٍ تُدْرَأُ.. ولكنّ له مآلاً على خلاف ما قُصِدَ فيه، وقد يكون غيرَ مشروعٍ لمفسدةٍ تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكنَّ له مآلاً على خلاف ذلك، فإذا أُطْلِقَ القول في الأول بالمشروعية، فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أُطْلِق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى استدفاع المفسدة إلى مفسدةٍ تساوي أو تزيد، فلا يصحُّ إطلاق القول بعدم المشروعية، وهو مجالٌ للمجتهد صَعْبُ المَوْرِد، إلا أنه عَذْبُ المذاق، مَحْمُودُ الغِبِّ، جارٍ على مقاصد الشريعة»[1].

وتتعدد تطبيقات فقه المآلات، في واقعنا المعاصر؛ وهي كلها تصب في عافية الأمة الإسلامية وإنارة سبيل الرشد لها؛ فجوهر فقه مآلات الأفعال هو تداخل فقه الموازنات وفقه الأولويات وفقه الحال. أضف إلى ذلك وعلى حد تعبير الدكتور يوسف حميتو "أن المسلمين اليوم في حاجة إلى فقه المآلات، لما يتحقق به من تقعيد للقواعد الأصولية

1 - الموافقات: 3/ 194



والفقهية والمقاصدية، ولما يترتب عليه من آثار عملية تضبط الواقع الذي تنزل عليه الأحكام التي هي وسائل وضعها الشرع لتحقيق المقاصد والغايات التي تغياها»[1].

2. إعمال أصل سد الذرائع

يعتبر المذهب المالكي من أهمّ المذاهب القائلة بأصل سد الذرائع، واعتبار الذرائع بالسد أو الفتح يُعدُّ من وجهٍ توثيقاً لمبدأ المصلحة الذي استمسك مالك بعروته؛ قال الإمام ابن عبد البر القرطبي المالكي: «من أصل الإمام مالك مراعاة الذرائع»[2]. فمالك رحمه الله، اعتبر المصلحة الثمرة التي أقرَّها الشارع واعتبرها ودعا إليها وحث عليها؛ فَجَلْبُها مطلوب، وضدها - وهو الفساد - ممنوع؛ فكل ما يؤدي إلى المصلحة بطريق القطع أو بغلبة الظن يكون مطلوباً بقدره من العلم أو الظن، وكل ما يؤدي إلى الفساد على وجه اليقين أو غلبة الظن يكون ممنوعاً على حسب قدره من العلم؛ فالمصلحة بعد النص القطعي هي: قطب الرحى في المذهب المالكي، وبها كان خصباً كثير الإثمار[3].

يقول الإمام القرافي: «وَأَصْلُ سَدِّهَا مُجْمَعٌ عَلَيْهِ»[4]. يقول الشاطبي رحمه الله: «وسد الذرائع مطلوب مشروع وهو أصل من الأصول القطعية... [5]وسدُّ الذرائع فيه اعتبار للمآلات وجلبِ المصالح ودرءِ المفاسد، ما أمكن الدفع والجلب؛ فإنه لما كان مقصود الشريعة

1 - انظر «مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي»، ص: 12.

2 - في «التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد» (24/ 392).

3 - أبو زهرة، مالك عصره وآراؤه الفقهية ص 352.

4 - أنوار البروق في أنواع الفروق، (3/ 46).

5 - انظر الموافقات (3/ 61).



إقامة مصالح الدنيا على طريقةٍ تُحكَم فيها بحكم الدين المسيطر على الوجدان والضمير، ودفع الفساد ومنع الأذى حيثما كان؛ فكل ما يؤدي إلى ذلك من الذرائع والأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي، وهو الطلب للمصلحة، والمنع للفساد والأذى.

ولما كان المقصد الأساس للشريعة الإسلامية هو إقامة المصالح ودفع المفاسد، فكل ما يؤدي إلى ذلك من ذرائع وأسباب يكون له حكم ذلك المقصد الأصلي. ومن تأمل مصادر الشريعة ومواردها، علِم أن الشارع الحكيم سدَّ الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها.

3 -إعمال أصل «فتح الذرائع»

التعبير بفتح الذرائع استعمله أبرز علماء مقاصد الشريعة الإسلامية ومنهم الإمام القرافي الذي يقول: "اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج»[1]. ونقل ذلك عنه أيضاً الإمام ابن فرحون في "تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام»[2]

وهو مركب تؤيده قواعد أصولية أصل لها علماء الاصول والمقاصد؛ ولكن بعباراتٍ أخرى، مثل «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»، و«ما لا يتم المباح إلا به فهو مباح»، و«ما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب»، و«يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب».

1 - شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ص449، والفروق (2/ 63).

2 - انظر تبصرة الحكام (2/ 269).



ولما كان المراد بالذريعة ما يتوصل به إلى مفسدة فتكون بذلك ممنوعة، أو إلى مصلحة فتكون مطلوبة. فإنّ الذريعة لا يكون المطلوب سدها دائما، بل يكون سدها أو فتحها خاضعا لحكم ما أفضت إليه. وبمعنى آخر، فسدها أو فتحها، منوط بما تفضي إليه من المقاصد والحكم. قال الإمام القرافي: «اعلم أن الذريعة كما يجب سدّها، يجب فتحها، ويكره ويندب ويباح، فإن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة، كالسعي للجمعة والحج»[1].

ولا يخفى أن في سد الذرائع وفتحها حماية لمقاصد الشريعة، وتوثيقاً للأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المقاسد؛ ذلك لأن الأمر المباح قد يؤدي الأخذ به إلى تفويت مقصدِ الشارع، والمحافظةُ على مقصود الشارع أمرٌ مطلوبٌ؛ لكونه أعظم مصلحة، وأقوى أثراً؛ فلا غَرو إذن إذا منع من المباح لتأديته إلى حصول مفسدةٍ أعظم مناقضة لمقصود الشارع؛ إذ لو تُركت وسائل الفساد وذرائعه مفتوحة، لكان حصول الفساد أمراً لا مناص منه.

وبهذا يتضح أن الاعتماد على الذرائع سدّاً وفتحاً من أسس العمل المقاصدي الذي يراعي الجانب المصلحي للأحكام؛ حيث يتناول مبحثُ الذرائع الوسائلَ والطرائقَ وما تفضي إليه من نتائج وآثار من حيث التحليل أو التحريم، من حيث القصد وعدمه، أو من حيث العبادة والمعاملة أو من حيث سلامة الفعل وغيره وما أشبه ذلك مما يفضي إلى غير المقصود الشرعي.

1 - شرح تنقيح الفصول ص449، والفروق 2 /63





اعتبار سد الذرائع يسدد حركة الفقيه نحو مقاصد الشريعة في حياة المكلّفين، ويدفع الحرج عنهم ، وتركه يُفوِّت تلك المقاصد في بعض مواضعها، أو يلجئ الفقيه إلى انتهاج مسالك أخرى مستعصية في مسعى تعقب تلك المقاصد



كما أن اعتبار سد الذرائع يسدد حركة الفقيه نحو مقاصد الشريعة في حياة المكلّفين، ويدفع الحرج عنهم، وتركه يُفوِّت تلك المقاصد في بعض مواضعها، أو يلجئ الفقيه إلى انتهاج مسالك أخرى مستعصية في مسعى تعقب تلك المقاصد.

4 - مراعاة الخلاف:

في لسان العرب أرعاه من المراعاة؛ أي الحفظ والرفق، وتخفيف الكلف والأثقال عنه»[1]، وقاعدة مراعاة الخلاف تهتم بدفع المفسدة الأشد عن المكلف والإبقاء على المفسدة الأخف وحتى وإن ارتكب المكلف منهيا عنه، وأن هذه القاعدة تفرعت على أصل النظر في مآلات الأفعال، وهذا الأصل عظيم في الشرع الإسلامي، لا يستغني عن اعتباره أحد من حملة الشريعة، وقاعدة مراعاة الخلاف إحدى الخطط التشريعية المتعلقة بالاجتهاد التطبيقي.

وعن معنى هذه القاعدة عند العلماء في الاصطلاح يقول الشاطبي: «قاعدة مراعاة الخلاف، وذلك أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت، فلا يكون إيقاعها من المكلف سببا في الحيف عليه بزائد»[2]. ويقول أيضا في

1 لسان العرب، ابن منظور، فصل الراء المهملة 14/ 329

2 الشاطبي، الموافقات 4 / 202



شرح معنى هذه القاعدة: «من واقع منهيا عنه، فقد يكون فيما يترتب عليه من الأحكام زائدٌ على ما ينبغي بحكم التبعية لا بحكم الأصالة، أو مؤد إلى أمر أشد عليه من مقتضى النهي، فيترك وما فعل من ذلك، أو نجيز ما وقع من الفساد على وجه يليق بالعدل انظر إلى أن ذلك الواقع، واقع المكلف فيه دليلا على الجملة، وإن كان مرجوحا فهو راجح بالنسبة إلى إبقاء الحالة على ما وقعت عليه، لأن ذلك أولى من إزالتها مع دخول ضرر على الفاعل أشد من مقتضى النهي، فيرجع الأمر إلى أن النهي كان دليله أقوى قبل الوقوع، ودليل الجواز أقوى بعد الوقوع لما اقترن من القرائن المرجحة»[1]

5 - اعتبار قاعدة منع الحيل

الحيل عمل ظاهره الجواز لإبطال حكم شرعي وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر، ومآل هذه الحيل خرم قواعد الشريعة وإبطال أحكامها، ولما كان هذا هو مآلها كان المنع هو حكمها. وكلا الفريقين، سواء من منع الحيل أو أجازها كلهم متفقون على اعتبار المآل[2].

وقد عبَّر الإمام الشاطبي عن الحيلة بقوله: "إن حقيقتها المشهورة: تقديم عمل ظاهر الجواز لإبطال حكم شرعي، وتحويله في الظاهر إلى حكم آخر»[3]، ثم قال: «فمآل العمل فيها خرم قواعد الشريعة في الواقع»[4]، وقد ذكر في المسألة العاشرة من مقاصد المكلف - قبل

1 نفس المرجع 4/ 203

2 انظر الموافقات

3 انظر: الموافقات: 4/ 201.

4 انظر: الموافقات: 4/ 201.



ذلك - أن الحيل بهذا المعنى مشتملة على مقدمتين[1]: الأولى: قلب أحكام الأفعال بعضها إلى بعض في ظاهر الأمر. والثانية: جعل الأفعال المقصود بها في الشرع معاني وسائل إلى قلب تلك الأحكام. وقريب من هذا ما قاله الطاهر بن عاشور حين عرَّف الحيل بأنها: "إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز»[2]

وتبرز العلاقة بين المآل والحيل أكثر من خلال ذلك الترابط القائم بين سد الذرائع والمآلات، فما دام الشرع سَدَّ الذريعة نظرا لما تفضي إليه حتى ولو لم يكن المآل مقصودا للمكلف، فإن من باب أَوْلَى وأحرى أن يكون المنع مما قصد إليه المكلف مخالفا به ما وضع في أصل الشرع. وثمة وجه آخر للصلة بين هذين الأصلين؛ تظهر في العلاقة الوطيدة بين «سد الذرائع» و«إبطال الحيل»، من حيث اشتراكهما في السياسة الوقائية التي تتكفل بمنع المفاسد قبل وقوعها عبر التدخل الاحتياطي لتعطيل الوسائل غير المساوقة لمقاصد التصرفات، انطلاقا من مسلمات السياسة التشريعية التي تقضي بوجوب مشروعية الوسائل؛ وضرورة تجانسها مع مقاصدها، وإعطاء الوسائل حكم المقاصد في الاعتبار والإلغاء.

6 - مراعاة السياق

يشكل اعتبار السياق مدخلا منهجيا رئيسا للوصول إلى دراسة المعنى وتحديده، واستخراج قدرات النص على استيعاب الوقائع..

1 انظر: المرجع السابق: 2 /378 - 379.

2 انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية: ص: 110



بل إن اعتبار السياق أضحى من أبرز وأهم محددات دلالة النص في المجالات التشريعية وغيرها. ومن شأن اعتماد اعتبار السياق منهجا أصوليا وضابطا مرجعيا، وآلية مقاصدية، التخفيف من حدة «التنافر» الذي يحصل عادة بين اللفظ والمعنى، ومن شأنه كذلك الإسهام في تلافي آفة تحميل النصوص ما لا قِبل لها به[1].

فما دام الشرع سَدَّ الذريعة نظرا لما تفضي إليه حتى ولو لم يكن المآل مقصودا للمكلف، فإن من باب أَوْلَى وأحرى أن يكون المنع مما قصد إليه المكلف مخالفا به ما وضع في أصل الشرع.



والسياق سياقات، ويمكن أن نشير إلى جملة من الدوائر السياقية التي تؤثر في صياغة الأحكام صياغة تناسب معطيات الواقع المشخص الذى يعيشه المسلمون في ظرفهم الزمني والمكاني، وتسهم في تأصيل عمليات التوظيف والتشغيل والتفعيل، ومن أهم تلك الدوائر السياقية: السياق النصي، والسياق الجزئي، والسياق الكلي، والسياق الواقعي، والسياق المنهاجي، والسياق الحضاري، والسياق المحلي، والسياق الإقليمي، والسياق العالمي، والسياق الراهن.. وهي سياقات تتطلب فقها منهاجيا يجعل فكرة السياق فكرة متسعة تتعلق بأصول في الفهم الابتدائي ضمن سياقات الفهم، والفهم المتعلق بالواقع في إطار سياقات الواقع، والقدرة على

1 - كتاب «أهمية السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام»، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، 2007، ص6.



توقيع الأحكام في الواقع تفعيلا وتشغيلا بما يمكن تسميته فقه التنزيل.

ويعد الوعي بالسياق الكوني المعاصر من مظاهر تجديد التفعيل العملي والتنزيلي لمقاصد الشريعة، التي يجب أن يحرص المكلف على فهمها في إطار سياقها الكوني وبعدها الشمولي، الذي من مقتضياته التأطير العملي لعموم أحكام الشريعة الواقعة والمتوقعة، بمعنى رعاية الأهداف والغايات التي يرجع إليها من اختلطت عليه الأمور أو ضلت به الشعاب خصوصا عند غلبة العصبيات والتقليد، أو من اختلطت عليه الحلول أو زلّت به الفهوم، فإنه سيجد أعلام مقاصد الشريعة قائمة، ودلالتها واضحة.

7 - إعمال أصل الاستحسان

إن الشريعة الإسلامية بما تسعه من قوة منهجية، وأصول منضبطة، وامتدادت تقعيدية، تجعل الاستحسان مظهرا من مظاهر مرونتها، وتنفذ من خلاله إلى حفظ مقاصدها في الخلق، وإلى تنمية كل الجوانب الإيجابية في حياة الأمة.

وأصل الاستحسان أحد أهم الأصول التي بنى عليها علماء المسلمين اجتهاداتهم، لما يشكله من تنسيق عملي بين الغايات المقصودة شرعا لواضعها سبحانه، وبين وسائلها من الأحكام والتكاليف. وقد بيَّن الإمام الشاطبي بعض معاني الاستحسان الذي هو أخذٌ بالمصلحة عند المالكية قائلاً: «الاستحسان في مذهب مالك: الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلّي؛ لأنه يقوم على التيسير ودفع المشقة ورفع الحرج عن الناس. ومقتضاه: الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسَل على القياس؛



فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهّيه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، في أمثال تلك الأشياء المفروضة[1]، كالمسائل التي يقتضي القياس فيها أمراً إلا أن ذلك الأمر يؤدي إلى فوت مصلحة من جهة أخرى، أو جلب مفسدة كذلك[2].

والاستحسان راجع إلى الأخذ بمصلحة جزئية في مقابل دليل كلي، وإنما أخذ بالمصلحة، لأن ترك الأخذ بها هنا يؤدي إلى فوت مصلحة أو جلب مفسدة، وإجراء الدليل الكلي مفض إلى الحرج والمشقة، فأبيح الأخذ بالجزئي لما فيه من التوسعة[3].

ويقول ابن رشد الحفيد: «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحيان: هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[(4)] مما يقتضي اعتباره قاعدة مصلحة، لها اعتبار في الفهم، وتقدير في التنزيل، وفي التوافق والتوفيق.

وهذا المبدأ هو الذي سار عليه الشارع في سن الأحكام التكليفية، جلبا لمصالح العباد، يقول العز بن عبد السلام: «اعلم أن الله شرع لعباده السعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة؛ تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقة شديدة، أو مفسدة تربي على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السعي في درء مفاسد الدارين أو في أحدهما،تجمع كل قاعدة منها علة واحدة، ثم استثنى منها ما في

1.يقصد الإمام الشاطبي«لعلم بقصد الشارع بالاستقراء الكلي للأدلة في إجمالها وتفصيلها، كما هو مبين في كتابه الموافقات.

2 الموافقات4 /207

3 نفس المصدر.

4 - بداية المجتهد ونهاية المقتصد (2 /185).



اجتنابه مشقة شديدة أو مصلحة تربي على تلك المفاسد، وكل ذلك رحمة بعباده، ونظر لهم ورفق، ويعبر عن ذلك كله بما خالف القياس، وذلك جار في العبادات والمعاوضات وسائر التصرفات»[1].

8 - اعتبار قاعدة رفع الحرج

ومبنى هذه القاعدة على أصل اعتبار المآل: لأنها في الغالب إباحة لعمل ممنوع في أصله لما يؤول إليه من الرفق المشروع[2]، ويندرج فيها جميع ما رخص الشارع فيه؛ لأن حقيقة هذه الرخص راجعة إلى اعتبار المآل في تحصيل المصالح أو درء المفاسد.[3]

9 - إعمال فقه الموازنات

ومفاد ذلك وجوب الموازنة بين الاحتمالات الممكنة في غير المحكم من الأحكام، ترجيحا وموازنة بين ما تحققه تنزيلاتها في إطار الشرع الحنيف، وبمقاييسه وموازينه، من المصلحة في الظرف الواقعي المعين، ثم اعتماد الاحتمال الذي يرجح أنه أكثر تحقيقا للمصلحة بضوابطها الشرعية المبينة في أماكنها، واعتبار ذلك هو الحكم الشرعي في تلك الحالة، وهذا مناط الاجتهاد، فيما مردّ الأحكام فيه إلى النظر.

قال الشاطبي: «وإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا

---

1 - قواعد الأحكام (2 /138).

2 انظر الموافقات 1 /229، 288 -3 /421، وللتوسع في قاعدة رفع الحرج راجع «رفع الحرج في الشريعة الإسلامية دراسة أصولية تأصيلية، يعقوب الباحسين، وكذلك رفع الحرج في الشريعة الإسلامية د. صالح بن حميد.

3 الموافقات 5 /195



تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[1]

ومن تداعيات الوعي العميق عند علمائنا بهذه الآليات في النظر، كونهم درجوا على ألا يسقطوا من اعتبارهم الآراء المرجوحة في تراثنا الفقهي، إذ هي ذخيرة اجتماعية قد تمس إليها الحاجة في أوضاع لاحقة مختلفة، فما لم يرجح في واقع عيني مشخص نظرا لملابِسات وسياقات معينة، قد يضحى راجحا ضمن ملابسات وسياقات أخرى، وفقه إمام دار الهجرة إمامنا مالك رضي الله عنه يحضر فيه هذا الوعي العميق بشدة، لانبنائه على قواعد واقعية كعمل أهل المدينة، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع.

وفقه الموازنات فقه دقيق يقتضي أن يكون المُعمِل له (فردا كان أم جماعة) ريّان من علوم النص وعلوم السياق، وعلى دراية بالعواقب والمآلات، مما ينتج عنه ملكة في الترجيح والتغليب، بعد القيام بالتسديد والتقريب، وجليّ أن ذلك من معضدات ضمان حقوق الإنسان في المجتمعات.

10 - فقه الأولويات

لفقه الأولويات أهمية كبيرة أيضًا مثل باقي أنواع الفقه (مقاصد، أولويات، واقع، سنن، موازنات..إلخ)، فهو يبين فقه مراتب الأعمال، وأيها يجب أن يُقَدم، وأيها يجب أن يُؤَخر، ويبين فقه النسب بين

1 -الموافقات 2 /225، وقال في الموازنة بين المصالح الكلية: «وكل واحدة من هذه المراتب لمّا كانت مختلفة في تأكد الاعتبار -فالضروريات آكدها ثم تليها الحاجيات ثم التحسينيات - وكان مرتبطا بعضها ببعض كان في إبطال الأخفِّ، جرأةٌ على ما هو آكد منه، ومدخل للإخلال به، فصار الأخفُّ كأنه حمى للآكد، والراعي حول الحمى يوشك أن يرتع فيه، فالمخلّ بما هو مكمّل، كالمخل بالمكَمَّل من هذا الوجه» الموافقات1 /30.



الأحكام، أيها واجبٌ وأيها مستحبٌّ، وأيها محرمٌ، أيها يستحق الاهتمام، وأيها لا يستحق، أيها حان وقته، وأيها يمكن تأخير الحديث عنه ليس تقليلاً من شأنه وإنما مراعاة لواجب الوقت، وهكذا.



«وإنا وجدنا الشارع قاصداً لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيث دارت، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»
- الشاطبي -



لقد كان للعماء اهتمام بالترجيح بين هذه الأحكام والمصالح خصوصا في حالة التعارض، فيقدمون الأولى فالأولى، والمصلحة على المفسدة، يقول العز بن عبد السلام: «ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تقديم أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن، وأن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمود حسن»[1].

قال الإمام الغزالي:«أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفع أو دفع مضرة. لسنا نعني به ذلك، فإنّ جلب المنفعة ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في الحصول على مقاصدهم. ولكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشارع، ومقصود الشارع من الخلق خمسة: أنْ يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم.

1 - قواعد الأحكام لابن عبد السلام (ص: 4).



فكلّ ما يتضمّن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكلّ ما يفوّت هذه الأصول فهو مفسدة دفعه مصلحة»[1]

ومما يدخل تحت هذا الفقه، مراعاة سنة التدرج، واستحضار الظروف الفكرية والنفسية والأخلاقية والاجتماعية، والسياسية والاقتصادية المحيطة بكل نازلة من النوازل. كل ذلك بحسب ما يقتضيه ترتيب المصالح والمفاسد، والموازنة الشرعية التي تخدم التدرج التطبيقي تنطلق من محاولة تحصيل جزء من المصلحة إذا لم يمكن تحصيلها على الكمال، على أن لا يكون ذلك التدرج وسيلة لتعطيل الأحكام، بل مفتاحا لحسن تنزيلها وتكييفها.

ولا بد في فقه الأولويات من معرفة واقع المسائل التي نريد البث فيها، وهذا الذي يعرف عند العلماء بتحقيق المناط الذي قال فيه الشاطبي رحمه الله: «لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي لكن يبقى النظر في تعيين محله»[2].

ولا يتمّ التعرّف على الأولويات إلا بعد الموازنة التي تؤدّي إلى العلم بمراتب الأمور، وما بينها من تفاوت أو تقارب يساعد على تقديم بعضها على بعض. ممايجعل لفقه الموازنات أهمية كبيرة في واقع الحياة لأنها أساساً تقوم على رعايته وهو في غاية الأهمية لفقه الأولويات.

11 - فقه الموازنات

لعلّ أهمّ عامل في الموازنة المعتبرة شرعا الموازنة بين المصالح

1 - المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي (بيروت: دار الكتب العلميّة،1993) (ص: 265).

2 - في الموافقات (4/ 90).



والمفاسد عند التعارض، وذلك بأنّ يجتمع في أمر من الأمور مصلحة ومفسدة أو مضرة ومنفعة فلا بد من الموازنة بينهما. والتعارض كما يكون بين المصالح، يكون بين المفاسد، بل يكون بين المصالح والمفاسد أيضاً. وكما أنّ تعارض المصالح يعدّ مفسدة حيث إنّ ترجيح إحدى المصلحتين إضرار بمصلحة أخرى، والضرر بها يعدّ مفسدة، فتعارض المصلحة والمفسدة وترجيح أحدهما على الآخر يعدّ أيضا مفسدة، حيث يترتب عليه إما جلب مصحلة أو دفع مفسدة. ولكن لتقليل المفاسد والتخفيف من ضررها جعلت الشريعة درأ المفسدة أولى من جلب المصلحة عند التعارض[1].

ومصطلح فقه الموازنات مصطلح عريق في التراث الفقهي والأصولي وممن أصّله أبو المعالي الجويني، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، وأبو إسحاق الشاطبي رحم الله الجميع.، ومحل بحثه عند علماء الأصول في: مباحث التعارض والترجيح، وترتيب الأدلة، والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، واعتبار المآلات، ومباحث الضرورة والحاجة والعلة والمناسبة كما أن الفقه الإسلامي في طبيعة تكوينه وبنائه العلمي والمنهجي مرتبط بفقه الموازنات في كثير من فروعه.

ويقول العز في قواعده:«وفي الوقوف على تساوي المفاسد وتفاوتها

---

1 - يقع في كثير من المسائل الاجتهادية التعارض بين المصالح والمفاسد في جلبها أو دفعها، ويتردد نظر الفقيه بين الأخذ بأحدهما وترك الآخر، وذلك بتقديم أحدهما على الآخر في حال تعذّر الجمع بينهما. وهذا التعارض يرد على ثلاثة أضرب:

1.تعارض جلب منفعة مع جلب منفعة أخرى.

2 . تعارض دفع مفسدة مع دفع مفسدة اخرى.

3. تعارض جلب منفعة مع دفع مفسدة.



عزة ولا يهتدي إليها إلا من وفقه الله تعالى، والوقوف على التساوي أعز من الوقوف على التفاوت، ولا يمكن ضبط المصالح والمفاسد إلا بالتقريب»[1]



ولا بد في فقه الأولويات من معرفة واقع المسائل التي نريد البث فيها، وهذا الذي يعرف عند العلماء بتحقيق المناط



وتلك هي حقيقة الموازنات وحالها عند الإعمال و مجالها أثناء التطبيق، سواء بالقواعد أو بالأدلة الشرعية المقبولة أو العقل مراعاة لمراد ومقصد الشارع في تشريع الأحكام للمكلفين.والموازنة[2] هي: المفاضلة بين المصالح المتعارضة والمتزاحمة لتقديم الأولى بالتقديم منها، وتتضمن الموازنة ثلاثة أمور، هي: 1.الموازنة بين المصالح والمفاسد.2.الموازنة بين المصالح بعضها ببعض. 3.الموازنة بين المفاسد بعضها ببعض.

إذا كان فقه الأولويات يهدف إلى الترتيب بين المصالح والمفاسد، والتمييز بين المنافع والمضار، وبناء على ذلك يُعرف حجم، وقيمة كل فعل أو تصرف أو حكم، فيوضع موضعه المناسب له، ويُعطاه وزنه الحقيقي الذي تم بمعايير الشرع الحكيم، وموازين العقل السديد المهتدي بنور الوحي؛ فإن فقه الموازنات يعني من جملة ما يعني،

1 - قواعد الأحكام (1/ 87).

2 - مصطلح فقه الموازنات مصطلح عريق في التراث الفقهي والأصولي وممن أصّله أبو المعالي الجويني، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية، وابن القيم، وأبو إسحاق الشاطبي رحم الله الجميع ،. ومحل بحثه عند علماء الأصول في: مباحث التعارض والترجيح، وترتيب الأدلة، والمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، واعتبار المآلات، ومباحث الضرورة والحاجة والعلة والمناسبة كما أن الفقه الإسلامي في طبيعة تكوينه وبنائه العلمي والمنهجي مرتبط بفقه الموازنات في كثير من فروعه.



مجموعة الأسس والمعايير التي تضبط عملية الموازنة بين المصالح المتعارضة أو المفاسد المتعارضة مع المصالح ليتبين بذلك أي المصلحتين أرجح، فتقدم على غيرها، وأي المفسدتين أعظم خطراً فيقدم درؤها، وهو المدخل الحقيقي لفهم الأحكام التي يظهر أنها متعارضة، ومفتاح الرشد في التعامل مع القضايا المعاصرة والحكم عليها.

وإنما احْتيج لهذا الفقه - رغم أن الأصل هو تحصيل المصالح كلها ودرء المفاسد جميعها - لأن المصالح الخالصة غير المشوبة بمفاسد، عزيزة الوجود، كما قرر ذلك العز بن عبد السلام، والقرافي والشاطبي، قال ابن عبد السلام: «واعلم أن المصالح الخالصة عزيزة الوجود»[1] .

وقال تلميذه القرافي: «استقراء الشريعة يقتضي أن ما من مصلحة إلا وفيها مفسدة،ولو قلت على البعد،ولا مفسدة إلا وفيها مصلحة وإن قلت على البعد»[2] .

ونص الإمام الشاطبي أن المصالح الدنيوية في مقابل المصالح الأخروية «من حيث هي موجودة... لا يتخلص كونها مصالح محضة... لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، قَلَّت أو كثرت، تقترن بها، أو تسبقها، أو تلحقها»[3].

إن فقه الموازنات مسلكٌ اجتهاديٌّ يقوم على ثلاثة أركان تتمثل في الموازِن؛ وهو المجتهد -فرداً أو جماعة-، والموازَن بينهما؛ وهما مصلحتان متعارضتان أو مفسدتان متعارضتان أو مصلحة ومفسدة متعارضتان

1 - قواعد الأحكام: (1/ 9).
2 - شرح تنقيح الفصول (ص:78).
3 - المواقفات: (2/ 20).



إلى جانب عملية الموازنة؛ وهي تقوم على مرتكزات أهمها اعتبار المصالح والمفاسد من حيث رتبها، ونوعها وقدرها، وعمومها، ودوامها، ودرجة تحققها، وكذا العلم بالواقع، ومعرفة الملابسات والعوارض التي تحتف بأفعال المكلفين، وما ينزل بهم من حوادث وقضايا، وكذلك اعتبار المآل، بحيث يحصل اليقين أو يغلب على الظن حصول مصلحة راجحة أو مفسدة راجحة أو مساوية للمصلحة من الفعل.

وبذلك يكون منهج فقه الموازنات هو مجموعة المعايير والأسس التي يرجَّح بها بين ما تنازع من المصالح أو المفاسد، ويعرف به أي المتعارضين ينبغي فعله وأيهما ينبغي تركه. يقول العز بن عبد السلام:«المصالح والمفاسد في رتب متفاوتة، وعلى رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في العقبى، وعلى رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر، وعقوبات الدنيا والآخرة»[1].

ويقول في موضع آخر:"إذا تعارضت مصلحتان، وتعذر جمعهما، فإن علم رجحان إحداهما، قدمت وإن لم يعلم الرجحان؛ فإن علم التساوي تخيرنا، وإن لم يعلم التساوي، فقد يظهر لبعض العلماء رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان إحداهما فيقدمها، ويظن آخر رجحان مقابلها فيقدمه"[2].

ويرتبط فقه الموازنات ارتباطاً وثيقاً بكثير من القضايا المعاصرة الاقتصادية، والسياسية، والدعوية، والإعلامية، والاجتماعية، والحقوقية، والثقافية، والتربوية، والتعليمية، والطبية، ونحوها. وهذا

1 - قواعد الأحكام 1/ 43.42

2 - نفسه (1/ 87).



النوع من الفقه يترتب عليه ثمار يانعة عظيمة من أبرزها المواءمة بين الشريعة الإسلامية والمستجدات في الحياة المعاصرة وفتح آفاق واسعة لاستيعاب قضايا الواقع في كل زمان ومكان وتحقيق الوسطية والاعتدال في سياقنا العالمي الراهن.

كما تشتد الحاجة إلى هذا النوع من الفقه، كلما تداخلت القضايا وتعددت النوازل، وتشابكت خيوطها، فمما لاشك فيه أن المصالح والمفاسد تتفاوت رتبهما، وقد تتعارض المصالح فيما بينها، والمفاسد مع بعضها، وأحيانا تتعارض المصالح مع المفاسد «... ومهما تمحضت المصالح، قدمنا الأفضل فالأفضل، والأحسن فالأحسن، ولا نبالي بفوات المرجوح (...) ومهما تمحضت المفاسد، درأنا الأرذل فالأرذل، والأقبح فالأقبح ولا نبالي بالتزام المرجوح... وماهو مفسدة مساوية لمصلحة أو مصالح، فإن أمكن درء المفسدة، وجلب المصلحة أو المصالح، فعلنا ذلك، وتركنا المفسدة وأتينا بالمصلحة أو المصالح، وإن تعذر الجلب والدرء، ففيه نظر»[1].

12 - النظر في العرف

من المعلوم أن العرف من المصادر الشرعية المعتبرة في الفقه الإسلامي عند جميع المذاهب وإن كانت تتفاوت في مدى هذا الاعتبار، وهو أصل يظهر يسر الإسلام وسهولة الأحكام، وشمولها للحاجات الإنسانية المتجددة والمتغيرة. وقد فصل العلماء في حقيقة العرف وأقسامه وكيفية إعماله وتحكيمه، وشروطه، ووضعوا له جملة من

---

1 - قواعد الأحكام (1/ 40-41).



الضوابط تضمن له الصحة والإلزامية[1]، كما هو معلوم في مقررات أصول الفقه نجد أهل هذا الفن تناولوا قاعدة «تغيُّر الأحكامِ بتغيُّرِ الأزمنة، والأمكنة، والأحوال، والنّيّات، والعوائد»[2]؛ ويقصدون بذلك؛ أنّ الشّريعة تتجدّد بتجدّدِ النّظرِ في النّصوص والاستنباطِ منها، والنّظر في مدارك الأحكام ثم ربطها بالأصول الشّرعيّة، والمقاصد العامّة.

قد تكتسب المجتمعات في التعامل بين أفرادها عادات وأعرافا وتقاليد يتواضعون عليها الناس، وتصبح بينهم كالقواعد والقوانين التي تجري عليها التصرّفات، وتُحاكم إليها المواقف. وهذه العادات العرفية قد تكون في بعض الأحيان سببا في أيلولة بعض الأحكام الشرعية عند تطبيقها إلى مآل لا يتحقّق به مقصدها، في حين أنّ ذلك المقصد يتحقّق في حال من ليس من عاداتهم تلك العادة. وبناء على ذلك فإنّه يمكن للفقيه المجتهد أن يستخدم علمه بالعادات والأعراف ليستبين منها بعض مآلات ما يحكم به من أحكام الشرع، فإذا تبيّن له أنّ عادة مّا من عادات القوم ربّما أدّت بيقين أو بظنّ غالب إلى أيلولة حكم من الأحكام أيلولة لا يتحقّق بها مقصده، اتّخذ من ذلك الانكشاف للمآل بمسلك العادة العرفية طريقا للحكم بحكم آخر يؤول إلى تحقيق المصلحة[3].

1. منها: منها أن يكون العرف غير مناقض لنص أو أصل شرعي، حيث لا يعتبر من الأعراف إلا ما وافق أصول الشرع ولم يرجع عليها بالإبطال، ومنها أن يكون العرف في محيط العمل به مطردا أو غالبا، "بحيث يكون جاريا بين متعارفيه في جميع الحوادث.انظر العرف والعمل في المذهب المالكي لعمر الجيدي، ص .107 مباحث في المذهب المالكي بالمغرب لعمر الجيدي، ص 230.، الطبعة الأولى، 1993، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط

2 - انظر الموافقات 2 / 197، إعلام الموقعين 3 /11، شرح القواعد الفقهية للزرقا 226/1

3 - مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقلّيات، أ.د.عبد المجيد النجار، ص 22، نشر المجلس الأوربي



13 - ضرورة فقه الواقع والتوقع

فقه الواقع يستند إلى النص ويستند كذلك إلى المعرفة الشمولية والعميقة بالواقع في حركيته وسكونه، وفي قضاياه، ومشاكله الكبرى، وفي حاجات الناس الذين يعيشون فيه في أحوالهم وقدراتهم وإمكانياتهم وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية، وما يعتري هذه الأوضاع من تغير ومدى تأثير هذا التغير على سلوكاتهم.



«تعامل علماء الصنعة الأصولية مع قضية الواقع باعتباره مقدمة لتحقيق المناط، فالواقع بمنزلة التصور، وتحقيقه وتنزيل الحكم عليه من خلال مقدمتين يصبح بمنزلة التصديق وشرح الواقع» – الشيخ عبد الله بن بيه–



يقول الشيخ عبد الله بن بيه: «تعامل علماء الصنعة الأصولية مع قضية الواقع باعتباره مقدمة لتحقيق المناط، فالواقع بمنزلة التصور، وتحقيقه وتنزيل الحكم عليه من خلال مقدمتين يصبح بمنزلة التصديق وشرحِ الواقع... أما التوقع، فهو: مصدر توقَّع الشيء، وتفعّل تدل على التكلف.. والتوقع تارة

للإفتاء. وقد عَقَدَ الإمامُ ابن القيم لهذه القاعدة فصلاً مهمّاً؛ فقال: "فصلٌ في تغيّر الفتوى واختلافِها بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال والنّيّات والعوائد". ثمّ قال مبينًا أهميّتَها: "هذا فصل عظيم النّفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيم على الشّريعة؛ أوجب من الحرج، والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه؛ ما يُعلم أنّ الشريعة الباهرة الّتي في أعلى رُتَبِ المصالح لا تأتي به، فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلُّها، ورحمةٌ كلُّها، ومصالحُ كلُّها، وحِكمةٌ كلُّها، فكلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرّحمة إلى ضدِها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبَث؛ فليست من الشّريعة، وإن أُدخلت فيها بالتّأويل، فالشّريعة عدلُ الله بين عباده، ورحمتُه بين خلقه، وظلُّه في أرضه، وحكمتُه الدالّة عليه وعلى صدق رسوله". أعلام الموقعين: 3/ 11



يكون ناشئا عن تجربة طويلة ومعاناة شديدة... وتارة يكون للتوقع علاقة سببية بتصرفات المكلفين، فيبني المفتي فتواه على ما يحقق مصلحة، أو يدرأ مفسدة في المستقبل، فحيثيات الحكم أو علته كامنة في توقع ما يحدث في المستقبل، أن لو تُرك الأمر على أصل الإباحة أو الحظر، وهذا أصل الذرائع والنظر في المآلات... والتوقع الافتراضي هو افتراض لمسائل غير واقعة، وقد لا تكون متوقعة قريبا لإصدار أحكام اجتهادية فيها»[1]

ومن ثم يعتبر فقه الواقع مكملا وموازيا لفقه النص، وبدون هذا الفقه وبدون المعرفة بمكوناته بشكل علمي وموضوعي ستستمر المجازفات، ويحتدم الخلاف والاختلاف على مختلف الأصعدة، وتهدر الطاقات، وسيستمر الإشكال التشريعي على حاله في تباعد فقه النص عن فقه الواقع. فالذين يفقهون النصوص يجهلون الواقع والذين يفقهون الواقع يجهلون فقه النصوص الشرعية ومقاصدها في التشريع.

وقد تتبع الشيخ بن بيه قضايا فقه الواقع والتوقع عند أهل الصنعة من علماء الفقه والأصول والمقاصد، مبرزا موقع هذا الأصل في الفقه، وعلاقته بباقي الأصل المعتبرة خصوصا عند المالكية، وكاشفا لوظيفته، يقول حفظه الله: "إن الواقع الذي يحقق العلاقة بين الأحكام وبين الوجود المشخص، لتكون كينونتها حاقة فيه، أي ثابتة ثبوتا حقيقيا، يتيح تنزيل خطاب الشارع على هذا الوجود سواء كان

1 - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، الشيخ عبد الله بن بيه، ص:55.



جزئيا أو كليا، فرديا أو جماعيا، وذلك يفترض مراحل تبدأ من ثبوت حكم موصوف لتنزيله على واقع مشخص معروف"[1]

وهو ما يعضده قول ابن قيم الجوزية بهذا الصدد: "والحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهده، وفي القرائن الحالية والمقالية كجزئيات وكليات الأحكام، أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه ولا يشكون فيه اعتياداً منه على نوع ظاهر لم يلتفت إلى باطنه وسائر أحواله.

فهنا نوعان من الفقه لا بد للحاكم منهما: **فقه في أحكام الحوادث الكلية، وفقه في نفس الواقع وأحوال الناس** يميز به بين الصادق والكاذب، والمحق والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا، فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع. ومن له ذوق في الشريعة واطلاع على كمالاتها وأنها لغاية مصالح العباد، في المعاش والمعاد، ومجيئها بغاية العدل الذي يفصل بين الخلائق، وأنه لا عدل فوق عدلها، ولا مصلحة فوق ما تضمنته من المصالح، وعرف أن السياسة العادلة جزء من أجزائها، وفرع من فروعها، وأن من له معرفة بمقاصدها، ووضعها مواضعها، وحسن فهمه فيها لم يحتج معها إلى سياسة غيرها البتة. فإن السياسة نوعان: سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر بعين الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها»[2].

---

1 - تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، ص: 60.

2- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مكتبة الإيمان، 1985، مقدمة ابن القيم.



إن إحياء فقه الواقع والتوقع هو تحقيق للمناط، في مستوى يعد، كما حدده الشيخ بن بيه حفظه الله: «عبارة عن تجديد أو تحديث للفقه أو تحيين actualisation، والتحيين يعني مراجعة العديد من الأحكام على مر التاريخ لتلائم الزمان، كما جدد المالكية تحت قاعدة «جريان العمل» مئات المسائل، فعدلوا عن القول المشهور والراجح إلى القول الضعيف، بناء على مصلحة زمنية، وتغيرات في الإنسان والمكان»[1]



يعتبر فقه الواقع مكملا وموازيا لفقه النص، وبدون هذا الفقه وبدون المعرفة بمكوناته بشكل علمي وموضوعي ستستمر المجازفات، ويحتدم الخلاف والاختلاف



وهذا النوع من الفقه يحتاج بدوره إلى آليات علمية وعملية، وإلى وسائل للتعرف عليه، وإلى مقتضيات مؤطرة، وإلى منهج في التعاطي ليكون بالفعل بسلم خروج من حالة التفرقة والخلاف إلى عوالم الاتفاق والوفاق في مختلف القضايا والنوازل والمستجدات العارضة.

خاتمة

إن الخطاب الإسلامي يقوم على قواطع وثوابت، عُلِمَت من الدين بالضرورة، هي أساس الدين ودعائمه كالألوهية، والتوحيد، والنبوة، والرسالة ومكانة الإنسان في التشريع والكليات التي تحميه وتُصوِّب حياته. هذه الثوابت يجب أن توظف كل الأساليب العلمية في بيانها وجمع الأمة حولها وتقديمها للبشرية مدعومة بالحجج العلمية

1 - تنبيه المراجع، ص:61-60.



والبراهين العقلية ليهدي الله تعالى بها من يشاء من عباده.

ولحسن حظنا وحظ الإنسانية أن الخطاب الإِسلامي متسامح لأنه يقبل الاختلاف ويتسع لمختلف وجهات النظر والآراء فلا إنكار في مختلف فيه كما أصَّلْنا ذلك إذا كان اختلافاً معتبراً ومن لا يستطيع إدراك طبيعة الاختلاف فليس من أهل الميدان ولا من فرسان الشأن. والخطاب الإسلامي متصالح لأنه لا يكفر من دخل الدائرة الكبرى إلا بناقض مجمع قام عليه برهان قاطع. والخطاب الإسلامي مُيَسِّر لأنه يتوخى مصالح الناس ويراعي ضعفهم: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ (النساء 28) والخطاب الإسلامي إنساني لأنه يرفع قيمة الإنسان. والخطاب الإسلامي ثابت في جوهره مرن في تعبيراته»[1]

ولكي يكون النظر الفقهي بشكل عام، والفقه الخاص بتدبير الاختلاف بشكل خاص، نظراً مقاصدياً ينبغي أن يبنى على العلم بمقاصد الشريعة وأنواعها ومراتبها بصفة نظرية، وعلى العلم بأولوياتها بحسب ما تتطلبه مقتضيات الواقع وملابساته، وعلى التحقيق في درجات المقاصد ليحدد لكل حكم مقصده المناسب له في القوة أو في العموم أو في الكلية، ويميز بين ما هو مقصد حقيقي وما قد يكون موهوماً، وعلى العلم بمآلات المقاصد فيما إذا كانت تتحقق من الأحكام الموضوعة لها أو تحول ظروف وملابسات واقعية دون ذلك، وغير ذلك مما حاولت بيانه في هذه الورقة.

1 - الخطاب الإسلامي بين القواطع والاجتهاد، ص36 - 37



المصادر ومراجع

• إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق عصام الدين الصبابطي، نشر دار الحديث بالقاهرة، ط1، 199م.

• الإشراف على مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب بن علي المالكي، مطبعة الإرادة، د. ت.

• الخطاب الإسلامي بين القواطع والاجتهاد، الشيخ عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، سلسلة ورقات طابة، العدد3.

• شرح التلقين لمحمد بن علي المازري، دار الغرب الإسلامي، ط 1997م.

• آليات تدبير الاختلاف بين الفقه الإسلامي والمؤسسات التشريعية الحديثة، أشغال ندوة نظمتها مؤسسة دار الحديث الحسنية بالمملكة المغربية، يومي 9 - 10 دجنبر 2009م.

• أهمية السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، المملكة المغربية، دار أبي رقراق، ط2007،1م.

• مبدأ اعتبار المآل في البحث الفقهي: من التنظير إلى التطبيق: فتاوى المعاملات في الاجتهاد المالكي دراسة حالة، الدكتور يوسف احميتو، مركز نماء للبحوث والدراسات، دراسات شرعية 3، ط1، 2012م.

• أحكام القرآن، لأبي بكر بن العربي المالكي، دار الفكر د. ت.



• أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، تأليف الدكتور قطب مصطفى سانو، نشر دار الفكر، ط1، 2000م.

• الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم الأندلسي، دار الآفاق الجديدة، ط 1983م.

• الاستنجاد بالمقاصد وطرق استثمارها، قراءة في كتاب "مشاهد من المقاصد" للدكتور عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، منشور ضمن مجلة الإحياء، الصادرة عن الرابطة المحمدية للعلماء، العدد، 39 - 40

• الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق سيد إبراهيم، طبع دار الحديث القاهرة، ط1، 2000م.

• الإنصاف في أسباب الاختلاف، لعبد الله بن محمد السيد البطليوسي، تحقيق: محمد رضوان الدايه، دار الفكر، بيروت، ط2، 1403 هـ.

• تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن فرحون اليعمري، دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2003م.

• مقاصد الشريعة الإسلامية، ومكارمها، تأليف الأستاذ علال الفاسي، نشر مكتبة الوحدة العربية، الدار البيضاء د. ت.

• أنوار البروق في أنواع الفروق، لأحمد بن إدريس القرافي المالكي، طبع دار الكتب، د.ت.

• بداية المجتهد ونهاية المقتصد، للإمام أبي الوليد محمد بن أحمد



ابن رشد، تحقيق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، نشر دار الكتب العلمية، ط1، 2002م.

• تاج العروس من جواهر القاموس، لمحب الدين أبي فيض محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، نشر دار الفكر للطباعة والنشر، د.ت.

• التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار التونسية للنشر.

• ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض المالكي، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية، ط 1983م.

• التعريفات، للشريف علي بن محمد الجرجاني، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م.

• تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار طيبة، ط 1999م.

• التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمملكة المغربية.

• تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، العلامة الشيخ عبد الله بن بيه، الموطأ للنشر، ط2.

• جامع البيان في تأويل القرآن، لابن جرير الطبري، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م.

• حاشية ابن عابدين على الدر المختار، ابن عابدين الدمشقي



الحنفي، دار الفكر، ط 2، 1992م.

• شرح القواعد الفقهية للزرقا، دار القلم، ط 1989م.

• شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، للقرافي المالكي، دار الفكر، ط 2004م.

• ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، ط 1973م.

• الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، ابن قيم الجوزية، تحقيق: د. محمد جميل غازي، مكتبة الإيمان، 1985.

• الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام، قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، تأليف الدكتور عبد المجيد الصغير، نشر دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى 1994م.

• الفكر المقاصدي بين ابن عاشور وعلال الفاسي، ضمن ندوة الحركة السلفية في المغرب العربي، عبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط1، 1356هـ.

• القاموس المحيط، الفيروز ابادي، مؤسسة الرسالة، ط 2005م.

• قواعد الأحكام في إصلاح الأنام، لأبي محمد عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام، تحقيق الدكتور نزيه كمال حماد والدكتور عثمان جمعة ضميري، نشر دار القلم دمشق، ط1، 2000م.

• الكليات، للكفوي، مؤسسة الرسالة، 1998م.

• لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن منظور، طبعة دار صادر بيروت د. ت.



• مآلات الأفعال وأثرها في فقه الأقلّيات، د.عبد المجيد النجار، نشر المجلس الأوربي للإفتاء.

• مختار الصحاح، للإمام محمد بن أبي بكر الرازي، نشر دار القلم، بيروت طبعة 1979م.

• المستصفى من علم الأصول، تحقيق محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلميّة، ط1993م.

• مشاهد من المقاصد، لفضيلة الشيخ الدكتور عبد الله بن بيه، دار وجوه للنشر والتوزيع، ط2، 2012م.

• المصباح المنير في غريب شرح الوجيز.الفيومي، أحمد بن محمد، المكتبة العلمية، بيروت.

• معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء، تحقيق عبد السلام هارون، نشر دار الفكر، بيروت، طبعة 1979م.

• مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني، ط2، دار القلم، دمشق، ط1992م.

• مفردات القرآن، عبد الحميد الفراهي، دار الغرب الإسلامي، ط 2002م.

• مقاصد الشريعة الإسلامية، للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، نشر الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ط 3، 1988م.

• مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن ابن خلدون، دار يعرب، ط2004م.

•الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى



الشاطبي، بشرح الشيخ عبد الله دراز، د.ت.

• نصيحة الملوك، لأبي الحسن الماوردي، تحقيق خضر محمد خضر، مكتبة الفلاح، ط1، 1983.

• نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء، د. محمد الروكي، ط.منشورات كلية الآداب، جامعة محمد الخامس، الرباط: الأولى 1414هـ.

• نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، د. أحمد الريسوني، نشر دار الكلمة للنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، ط1، 1997م.



أبحاث فقهية



الاستدلال بالقراءات القرآنية على الأحكام الفقهية في المذهب المالكي مناهج ونماذج

د. حسن حميتو
جامعة ابن زهر أكادير المغرب



الحمد لله بالمحامد كلها في كل وقت وحين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعد، فغَنِيٌّ عن البيان ما تقتعده آيات الكتاب الحكيم في الدرسيْن الفقهي والأصولي من منزلة الصدارة ضمن أدلة الأحكام ومناهج الاجتهاد والاحتجاج، تَأْتَلِف على ذلك كلمة المذاهب الفقهية والأصولية المعتبرة كلها، سواء كانت من مذاهب أهل الرأي أو من مذاهب أهل الأثر، فالكتاب العزيز هو الأصل الأول الذي تستقى منه الأحكام على اختلافها، «وهو حجة من كل وجه؛ لتوقف حجية غيره من الأصول عليه لثبوتها به»[1].

ويعد المذهب المالكي مذهبُ أهل المدينة أكثرَ المذاهب المتبوعة

1 -الغيث الهامع شرح جمع الجوامع للعراقي ص105.

استثمارا لأدلة الأحكام من القرآن الكريم، كما يعكسه بجلاء منهجه الأصولي في الاجتهاد والاستنباط، وتُجليه كذلك وفرة التآليف المالكية في أحكام القرآن الكريم، مع ما ميزها من قيمة علمية عالية، وبراعة في الاستنباط لافتة، تستنطق الآيات القرآنية وتغوص على موارد الأحكام فيها، وتتبَّع فيما تتبَّعُه منها مظان الأحكام في القراءات المنقولة فيها عن القراء المعتبرين.



الكتاب العزيز هو الأصل الأول الذي تستقى منه الأحكام على اختلافها، «وهو حجة من كل وجه؛ لتوقف حجية غيره من الأصول عليه لثبوتها به



وهو منهج مالكي أصيل في الاجتهاد والاستنباط مهَّد سبيله ابتداءً إمامُ المذهب مالكُ بن أنس رحمه الله الذي كان أحد قراء المدينة المنورة المعتبرين، المعدودين في الآخذين للقراءة عن الإمام نافع بن أبي رؤيم المدني أحد البدور السبعة[1]، كما أنه أيضا من شيوخ الإقراء المأخوذ عنهم، مما جعل الإمام ابن الجزري يترجم له ضمن القراء في كتابه «غاية النهاية في طبقات القراء»، وذكر فيمن روى القراءة عنه الإمامين أبا عمرو الأوزاعي ويحيى بن سعيد القطان[2]، كما ذكر أبو القاسم يوسف بن جبارة الهذلي من الآخذين عنه أحمد بن يزيد الحلواني صاحب قالون، وساق في كامله سنده بروايته ضمن طرق أهل المدينة

1 - ينظر جمال القراء وكمال الإقراء لعلم الدين السخاوي (2/ 445) وترتيب المدارك للقاضي عياض (2/ 171) وسير أعلام النبلاء للذهبي (7/ 388).

2 - غاية النهاية لابن الجزري (2/ 36) ترجمة 2642.



في قراءة الإمام نافع[1].

وكان مالك رحمه الله يجلُّ القراء فيحيل المسائل الفقهية المتعلقة بالقرآن الكريم ونقل رواياته على القراء وإمامهم نافع، على قاعدة أن «أهل كل علم هم أعلم به من سواهم»، فقد روي عنه أنه سئل عن الجهر بالبسملة في الصلاة فقال: «سلوا عن كل علم أهله، ونافع إمام الناس في القراءة»[2].

وفي هذا تأصيل لمنهج عام عند إمام المذهب وعند المالكية من بعده في اعتماد القراءات في الدرس الفقهي استنباطا واحتجاجا، وهو ما سأحاول رصد بعض تطبيقاته في أحكام المذهب في هذه السطور، جاعلا الكلام عن ذلك بعد المقدمة في ثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي:

المبحث الأول: في مواقف المذاهب الفقهية من القراءات القرآنية واستثمارها في الدرس الفقهي.

وتحته مطلبان:

المطلب الأول: مواقفهم من القراءات المقروء بها.

المطلب الثاني: مواقفهم من القراءات الشاذة.

المبحث الثاني: موقف أئمة المالكية من الاستدلال بالقراءات القرآنية واستنباط الأحكام الفقهية منها ومنهجهم في ذلك.

المبحث الثالث: نماذج من الاستدلال الفقهي بالقراءات القرآنية في أحكام المذهب المالكي.

---

1 - الكامل في القراءات الخمسين لأبي القاسم يوسف بن علي الهذلي (1/ 245).

2 - معرفة القراء الكبار للذهبي ص64 وسير أعلام النبلاء له (7/ 337) وغاية النهاية (2/333).



المبحث الأول
في مواقف المذاهب الفقهيةمن القراءات القرآنية ومناهجهم في استثمارها في الدرس الفقهي

يُعَرَّف علمُ القراءة بأنه «علم يُعلم منه اتفاق الناقلين لكتاب الله تعالى واختلافهم في الحذف والإثبات والتحريك والتسكين والفصل والوصل وغير ذلك من هيآت النطق والإبدال وغيره من حيث السماع» أو يقال: هو «علم بكيفية أداء كلمات القرآن، واختلافها معزوا لناقله»[1].

ويقسم علماء القراءة القراءاتِ القرآنية باعتبار توفرها على أركان القبول أو عدمه إلى قسمين: مقروء بها، وشاذة.

فالمقروء بها نوعان: متواترة ومقبولة، فالمتواترة هي المنقولة إلينا نقل الكافة عن مثلهم، ولا يحتاج مثلها لسند[2]. وأما المقبولة فهي التي جمعت ثلاثة أركان هي: صحة السند بها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم[3]، وموافقتها لأحد المصاحف العثمانية ولو احتمالا، ومجيئها على

1 - منجد المقرئين لابن الجزري ص9 وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر لأحمد بن محمد البنا الدمياطي (1/ 6).

2 - ينظر جرد بأسماء من نقل عنه اشتراط التواتر لقبول القراءة من العلماء وأقوالهم في ذلك في كتاب «التواتر في القراءات القرآنية وما أثير حوله من شبهات» د. حسن هبشان ص 217 -222 .

3- في هذا الشرط خلاف عريض أسيل من أجله مداد وفير من الأئمة قديما وحديثا، وليس هذا محل تفصيله. وينظر في ذلك المعيار المعرب للونشريسي (12 /148) فما بعدها، ومسائل في القراءات لأبي عبد الله القيجاطي ص497 508 وإبراز المعاني لأبي شامة ص5 والمرشد الوجيز ص145 وص171 والنشر (1 /9،13) ومنجد المقرئين ص18 فما بعدها، ومقدمة إتحاف فضلاء البشر (1 /6) وكتاب التواتر في القراءات القرآنية وما أثير حوله من شبهات د. حسن سالم عوض هبشان.



سنن العربية ولو بوجه[1].

قال الإمام أبو شامة: «وذكر المحققون من أهل العلم بالقراءة ضابطا حسنا في تمييز ما يعتمد عليه من القراءات وما يُطَّرح، فقالوا: كل قراءة ساعدها خط المصحف، مع صحة النقل فيها، ومجيئها على الفصيح من لغة العرب، فهي قراءة صحيحة معتبرة، فإن اختل أحد هذه الأركان الثلاثة أطلق على تلك القراءة أنها شاذة وضعيفة، أشار إلى ذلك كلام الأئمة المتقدمين... وهو الحق الذي لا محيد عنه»[2].

وقد أجمل الإشارة إلى هذه الأركان الإمام ابن الجزري[3] في مقدمة منظومته «طيبة النشر» فقال[4]:

فكل ما وافق وجه نحـو وكان للرسم احتمالا يحوي

وصح إسنادا هو القرآن فهـــذه الثلاثـة الأركـــان

قال الشيخ الطاهر بن عاشور تعليقا على هذه الأركان الثلاثة في تفسيره: «وهذه الشروط الثلاثة هي شروط في قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن كانت صحيحة السند

1 - ينظر الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب القيسي ص 57 -58 وص103 والنشر في القراءات العشر له (1/ 9) وإتحاف فضلاء البشر (1/ 8).

2 - إبراز المعاني في شرح حرز الأماني لأبي شامة ص5.

3 - هو شيخ الحفاظ وإمام القراء في زمنه ورأس المحققين وشيخ شيوخ الإقراء الإمام محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف ، أبو الخير شمس الدين ابن الجزري العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي ، ولادته سنة 751 هـ ، ووفاته سنة 833 هـ . له ترجمة مفصلة في كتابه غاية النهاية (2 /247) وذيل تذكرة الحفاظ لابن فهد ص 272 والضوء اللامع للسخاوي (9/ 255 -260).

4 - طيبة النشر في القراءات العشر لابن الجزري (الأبيات 14 -16) ص 32. وقال صحب مراقي السعود في البيت 129:

صحة الاسناد ووجهٌ عربي ووَفْقُ خط الأمِّ شرط ما أُبي



إلى النبي ولكنها لم تبلغ حد التواتر، فهي بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهي غنية عن هذه الشروط؛ لأن تواترها يجعلها حجة في العربية، ويغنيها عن الاعتضاد بموافقة المصحف المجمع عليه»[1].



صحة السند إذا احتفت بها موافقةُ المصاحف العثمانية المتواترة المجمع عليها وموافقةُ العربية أفادت العلمَ القاطع وإن كانت الرواية آحادا، وهو نفسه المقصود وراء اشتراط التواتر



ويَعتبِر الشيخُ محمد عبد العظيم الزرقاني الخلافَ بين القائلين باشتراط التواتر لقبول القراءة وبين المقتصرين على صحة السند خلافا لفظيا؛ لأن صحة السند إذا احتفت بها موافقةُ المصاحف العثمانية المتواترة المجمع عليها وموافقةُ العربية أفادت العلمَ القاطع وإن كانت الرواية آحادا، وهو نفسه المقصود وراء اشتراط التواتر.

يقول رحمه الله: «إن هذه الأركان الثلاثة تكاد تكون مساوية للتواتر في إفادة العلم القاطع بالقراءات المقبولة. بيان هذه المساواة أن ما بين دفتي المصحف متواتر ومجمع عليه من الأمة في أفضل عهودها وهو عهد الصحابة، فإذا صح سند القراءة ووافقت قواعد اللغة ثم جاءت موافقة لخط هذا المصحف المتواتر، كانت هذه الموافقة قرينة على إفادة هذه الرواية للعلم القاطع وإن كانت آحادا.... فكأن التواتر كان يطلب تحصيله في الإسناد قبل أن يقوم المصحف وثيقة متواترة

---

1 - التحرير والتنوير (1/ 53).



بالقرآن، أما بعد وجود هذا المصحف المجمع عليه فيكفي في الرواية صحتها وشهرتها ما وافقت رسم هذا المصحف ولسان العرب.... وهذا التوجيه الذي وجهنا به الضابط السالف يجعل الخلاف كأنه لفظي، ويَسير بجماعات القراء على جَدَد الطريق في تواتر القرآن، ومَن سلك الجَددَ أمن العِثار»[1].

وأما الشاذة: فما اختل فيها أحد هذه الأركان كما تقدم في كلام أبي شامة، وأشار إليه ابن الجزري في البيت الموالي للبيتين السابقين حين قال:

وحيثما يختل ركن أثْبِتِ شذوذَه لو أنه في السبعةِ

وسيكون حديثنا عن مواقف أئمة المذاهب ومناهجهم في التعامل مع القراءات القرآنية على وفاق هذا التقسيم، بحيث أخصص لموقفهم من كل قسم مطلبا خاصا كالتالي:

المطلب الأول

مواقف المذاهب الفقهية من القراءات المقروء بها، ومناهجهم في التعامل معها

لا جدال في أن المسلِمَ الحقَّ لا يسعه أمام آيات الكتاب العزيز إلا الإعلان لأحكامها بالطاعة والتسليم، كما نطق بذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ (النور:51)، لكن بشرط أن تكون مما تُيُقنتْ قرآنيتُه بتواتره أو استجماعه شروط

1 - مناهل العرفان في علوم القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقاني (1/ 427- 429).



القبول الثلاثة السالفة الذكر، مع غض النظر عن القراءة أو الهيئة الأدائية التي تواترت بها أو صحت بها الرواية؛ إذ كل ذلك كلام الله عز وجل لا تناقض فيه ولا اختلاف، وكله كاف شاف.

يقول الحافظ أبو عمرو الداني: «وَجُمْلَة مَا نعتقده من هَذَا الْبَاب ...أَن هَذِه الأحرف السَّبْعَة الْمُخْتَلف مَعَانِيهَا تَارَة وألفاظها تَارَة مَعَ اتِّفَاق الْمَعْنى، لَيْسَ فِيهَا تضَاد وَلَا تناف للمعنى وَلَا إِحَالَة وَلَا فَسَاد»[1].

ويقول ابن تيمية: «وَلَا نِزَاعَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ أَنَّ الْحُرُوفَ السَّبْعَةَ الَّتِي أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَيْهَا لَا تَتَضَمَّنُ تَنَاقُضَ الْمَعْنَى وَتَضَادَّهُ؛ بَلْ قَدْ يَكُونُ مَعْنَاهَا مُتَّفِقًا أَوْ مُتَقَارِبًا كَمَا قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ: إنَّمَا هُوَ كَقَوْلِ أَحَدِكُمْ أَقْبِلْ وَهَلُمَّ وَتَعَالَ. وَقَدْ يَكُونُ مَعْنَى أَحَدِهِمَا لَيْسَ هُوَ مَعْنَى الْآخَرِ؛ لَكِنْ كِلَا الْمَعْنَيَيْنِ حَقٌّ، وَهَذَا اخْتِلَافُ تَنَوُّعٍ وَتَغَايُرٍ، لَا اخْتِلَافُ تَضَادٍّ وَتَنَاقُضٍ»[2].

ويقول الحافظ ابن الجزري:»فَلَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقِرَاءَاتِ تَنَافٍ وَلَا تَضَادٌّ وَلَا تَنَاقُضٌ، وَكُلُّ مَا صَحَّ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - مِنْ ذَلِكَ فَقَدْ وَجَبَ قَبُولُهُ، وَلَمْ يَسَعْ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ رَدُّهُ وَلَزِمَ الْإِيمَانُ بِهِ، وَأَنَّ كُلَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، إِذْ كُلُّ قِرَاءَةٍ مِنْهَا مَعَ الْأُخْرَى بِمَنْزِلَةِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ، يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا كُلِّهَا وَاتِّبَاعُ مَا تَضَمَّنَتْهُ مِنَ الْمَعْنَى عِلْمًا وَعَمَلًا، وَلَا يَجُوزُ تَرْكُ مُوجِبِ إِحْدَاهُمَا لِأَجْلِ الْأُخْرَى ظَنًّا أَنَّ ذَلِكَ تَعَارُضٌ، وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - بِقَوْلِهِ: «لَا تَخْتَلِفُوا

---

1 - الأحرف السبعة ص60.

2 - مجموع الفتاوى لابن تيمية (13/ 391).



فِي الْقُرْآنِ وَلَا تَتَنَازَعُوا فِيهِ; فَإِنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَسَاقَطُ»[1].

ومن هذا المنطلق وجب اعتبار القراءات المقروءِ بها الثابتةِ عنه عليه السلام حجة في الأحكام عموما، خاصة ما ثبت منها بالتواتر والاستفاضة.

يقول الشيخ البنا الدمياطي في الإتحاف: «ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر، والقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط ومحجتهم في الاهتداء، مع ما فيه من التسهيل على الأمة»[2].

فالقراءات القرآنية بهذا معدن زاخر ومعين ثَرٌّ للأحكام الفقهية عند جميع المدارس الفقهية، بالنظر إلى أن اختلاف القراءات كما تقدم في النقل عن ابن الجزري هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد وتدافع، فكل قراءة فيه هي بالنسبة للأخرى حق وصواب، بل هي بمثابة آية أخرى ينفسح بها مجال الاستنباط وتسهم في إغناء الأحكام وتنوعها، وتوسع دائرة الاجتهاد والنظر أما الفقيه المجتهد.

قال الإمام الجعبري في مقدمة الكنز: «واعلم أن الخلاف في وجوه القراءات على غير حد الخلاف في الأحكام؛ لأن كلا من وجوه القراءات حق في نفس الأمر كما صرح به عليه الصلاة والسلام، وكلا من الأحكام حق باعتبار الاجتهاد، وفي نفس الأمر الحقُّ واحد ليس إلا: لحرمة العمل بالمقابل، فمعنى قول ابن مجاهد: اختلف الناس في القراءة كما

1 - النشر (1/ 51).

2 - إتحاف فضلاء البشر (1/ 6).



اختلفوا في الأحكام[1]. التشبيهُ في التعدد لا في المأخذ»[2].

وهو ما أكده الحافظ الجزري بقوله: «وَإِلَى ذَلِكَ أَشَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - حَيْثُ قَالَ: لِأَحَدِ الْمُخْتَلِفِينَ: «أَحْسَنْتَ»، وَفِي الْحَدِيثِ الْآخَرِ: «أَصَبْتَ»، وَفِي الْآخَرِ: «هَكَذَا أُنْزِلَتْ». فَصَوَّبَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قِرَاءَةَ كُلٍّ مِنَ الْمُخْتَلِفِينَ، وَقَطَعَ بِأَنَّهَا كَذَلِكَ أُنْزِلَتْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَبِهَذَا افْتَرَقَ اخْتِلَافُ الْقُرَّاءِ مِنَ اخْتِلَافِ الْفُقَهَاءِ، فَإِنَّ اخْتِلَافَ الْقُرَّاءِ كُلٌّ حَقٌّ وَصَوَابٌ نَزَلَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَهُوَ كَلَامُهُ لَا شَكَّ فِيهِ، وَاخْتِلَافُ الْفُقَهَاءِ اخْتِلَافٌ اجْتِهَادِيٌّ، وَالْحَقُّ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فِيهِ وَاحِدٌ، فَكُلُّ مَذْهَبٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْآخَرِ صَوَابٌ يَحْتَمِلُ الْخَطَأَ، وَكُلُّ قِرَاءَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْأُخْرَى حَقٌّ وَصَوَابٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ، نَقْطَعُ بِذَلِكَ وَنُؤْمِنُ بِهِ»[3].

وقال الشيخ الطاهر بن عاشور: «وَالظَّنُّ أَنَّ الْوَحْيَ نَزَلَ بِالْوَجْهَيْنِ وَأَكْثَرَ، تَكْثِيرًا لِلْمَعَانِي إِذَا جَزَمْنَا بِأَنَّ جَمِيعَ الْوُجُوهِ فِي الْقِرَاءَاتِ الْمَشْهُورَةِ هِيَ مَأْثُورَةٌ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، عَلَى أَنَّهُ لَا مَانِعَ مِنْ أَنْ يَكُونَ مَجِيءُ أَلْفَاظِ الْقُرْآنِ عَلَى مَا يَحْتَمِلُ تِلْكَ الْوُجُوهِ مُرَادًا لِلَّهِ تَعَالَى لِيَقْرَأَ الْقُرَّاءُ بِوُجُوهٍ فَتَكْثُرَ مِنْ جَرَّاءِ ذَلِكَ الْمَعَانِي، فَيَكُونُ وُجُودُ الْوَجْهَيْنِ فَأَكْثَرَ فِي مُخْتَلِفِ الْقِرَاءَاتِ مُجْزِئًا عَنْ آيَتَيْنِ فَأَكْثَرَ، وَهَذَا نَظِيرُ التَّضْمِينِ فِي اسْتِعْمَالِ الْعَرَبِ، وَنَظِيرُ التَّوْرِيَةِ وَالتَّوْجِيهِ فِي الْبَدِيعِ، وَنَظِيرُ مُسْتَتْبَعَاتِ التَّرَاكِيبِ فِي عِلْمِ الْمَعَانِي، وَهُوَ من زِيَادَة ملاءمة بَلَاغَةِ

1 - ينظر قول ابن مجاهد في كتاب السبعة له ص45.

2 - كنز المعاني في شرح حرز الأماني لأبي إسحاق الجعبري (1/ 80) مرقونة بتحقيق شيخي يوسف محمد شفيع، رسالة ماجستير.

3 - النشر (1/ 51- 52).



الْقُرْآنِ، وَلِذَلِكَ كَانَ اخْتِلَافُ الْقُرَّاءِ فِي اللَّفْظِ الْوَاحِدِ مِنَ الْقُرْآنِ، قَدْ يَكُونُ مَعَهُ اخْتِلَافُ الْمَعْنَى، وَلَمْ يَكُنْ حَمْلُ أَحَدِ الْقِرَاءَتَيْنِ عَلَى الْأُخْرَى مُتَعَيِّنًا وَلَا مُرَجَّحًا»[1].

لذلك فإن جمهور فقهاء المذاهب الفقهية قد أطبقوا على الاحتجاج بالقراءات القرآنية الصحيحة الثابتة، سواء منها ما كان متواترا أو غير متواتر، إلا ما ثبت نسخه.



جمهور فقهاء المذاهب الفقهية قد أطبقوا على الاحتجاج بالقراءات القرآنية الصحيحة الثابتة، سواء منها ما كان متواترا أو غير متواتر، إلا ما ثبت نسخه



قال العلامة محمد بن الحسن الحجوي في كتابه الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي: «مادة الفقه الإسلامي أمور أربعة: الأول: منها القرآن العظيم الذي احتوى عليه المصحف الكريم، أعني: القراءات السبع التي هي متواترة بلا خلاف، وقيل: العشر كلها متواترة .... أما ما وراء العشر كقراءة مصحف أُبَيّ أو ابن مسعود, فهي الآن محكوم بشذوذها، لكن حكمها حكم السنة, فيبحث عمَّا ثبت منها بطريق صحيح أو حسن, فيحتج به في الفقه كغيره على الأصح»[2].

ويمكن تقسيم مناهج العلماء في الاحتجاج بالقراءات والاستنباط منها إلى منهجين:

1 - التحرير والتنوير (1/ 57).

2 - الفكر السامي (1/ 78).



1. منهج الجمهور، ويقوم على اعتبار «أن كل قراءة هي في حد ذاتها خبر شرعي، دون إغفال لموجب كل قراءة وما تقتضيه من حكم موافق أو مخالف لغيرها، وهو موقف ينطلق من اعتبار دلالات النصوص الشرعية جميعا، سواء منها الظاهرة والخفية، إذ يقفون إزاء القراءات موقفهم إزاء الآيات التي لها دلالات ظاهرة مرادة، ومعها دلالات خفية تشاركها في جواز إرادتها معها، فهم يُجْرُون تلك الأحكام الظاهرة الأصلية في الآية على المعاني الفرعية التي قد ترجع إليها عند التدبر... وقد جعلوا من ذلك الآية إذا قرئت بوجهين فأكثر، فجوَّزوا فيها حمل اللفظ على جميع ما ورد في القراءة، وإقرار جملة المعاني التي يقتضيها تعدد القراءة فيها، مع محاولة العمل بها جميعا في الحكم الشرعي إذا أمكن، فإذا لم يتأت العمل بها جمع بينها على وجهٍ يتأتى فيه دخول بعضها في بعض دون الاقتصار على وجه واحد فيها؛ لأنه يؤدي إلى إسقاط وجه القراءة أو أوجه القراءة الأخرى»[1].

قال الإمام الزركشي في برهانه: «وقد جعلوا تعارض القراءتين في آية واحدة كتعارض الآيتين، كقوله: (وأرجلكم) (المائدة: 6) بالنصب والجر، قالوا: يجمع بينهما بحمل إحداهما على مسح الخف، والثانية على غسل الرجل، إذا لم يجد متعلقا سواهما»[2].

وقال الإمام الشوكاني: «قد تقرر أن القراءتين بمنزلة الآيتين، فكما أنه يجب الجمع بين الآيتين المشتملة إحداهما على زيادة بالعمل بتلك

1 - اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الأحكام للدكتور عبد الهادي حميتو ص315 316.

2 - البرهان في علوم القرآن (2/ 52).



الزيادة، كذلك يجب الجمع بين القراءتين»[1].

وذلك أن القراءتين قد تدلان على حكمين مختلفين، فمذهب الجمهور العمل بمقتضاهما إن أمكن الجمع بينهما، وإذا لم يمكن الجمع بينهما حملت كل قراءة على ما يناسبها، ولا يعدُّون الآية المختلف في قراءتها من قبيل المتشابه كما هو شأنهم مع الآيات إذا تعارضت الأحكام المستفادة منها.

قال الإمام أبو بكر ابن خويز منداد من أئمة المدرسة المالكية بالعراق[2] فيما نقله عنه القرطبي: «وَلَيْسَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ أَنْ تُقْرَأَ الْآيَةُ بِقِرَاءَتَيْنِ وَيَكُونُ الِاسْمُ مُحْتَمِلًا أَوْ مُجْمَلًا يَحْتَاجُ إِلَى تَفْسِيرٍ لِأَنَّ الْوَاجِبَ مِنْهُ قَدْرُ مَا يتناوله الِاسْمَ أَوْ جَمِيعُهُ. وَالْقِرَاءَتَانِ كَالْآيَتَيْنِ يَجِبُ الْعَمَلُ بموجبهما جميعا»[3].

2. مذهب بعض أئمة الحنفية كأبي الحسن الكرخي[4] وتلميذه أبي بكر الجصاص[5]، وهو يقوم على العمل بإحدى القراءتين وحمل الأخرى عليها، باعتبار إحدى القراءتين المختلفتين محكمة والأخرى متشابهة، فيعمل بالأولى دون الثانية، أو تجعل إحداهما مخصصة للثانية أو

1 - فتح القدير الجامع فني الرواية والدراية من علم التفسير للشوكاني (1/ 201).

2 - هو أبو بكر وأبو عبد الله محمد بن أحمد ابن خويز منداد البصري المالكي، تفقه بالأبهري وابن داسة وسواهما. له كتاب أحكام القرآن، توفي حوالي سنة 390هـ ترجمته في ترتيب المدارك (2/ 606) وسير أعلام النبلاء للذهبي (5/ 291) والوافي بالوفيات للصفدي (2/ 39).

3 - الجامع لأحكام القرآن (4/ 11).

4 - هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي، من أئمة الحنفية في زمنه. وفاته سنة 340. ترجمته في طبقات الفقهاء للشيرازي ص142.

5 - هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي الشهير بالجصاص صاحب «أحكام القرآن». وفاته سنة 370هـ ترجمته في طبقات الفقهاء ص144.



ناسخة لها، مما حاصله الاحتجاج بواحدة منهما دون الأخرى.

قال الكرخي: «سَبِيلُ الْقِرَاءَتَيْنِ غَيْرُ سَبِيلِ الْآيَتَيْنِ، وَذَلِكَ لِأَنَّ حُكْمَ الْقِرَاءَتَيْنِ لَا يَلْزَمُ مَعًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ، بَلْ بقيام أحدهما مَقَامَ الْأُخْرَى، وَلَوْ جَعَلْنَاهُمَا كَالْآيَتَيْنِ لَوَجَبَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا فِي الْقِرَاءَةِ وَفِي الْمُصْحَفِ وَالتَّعْلِيمِ؛ لِأَنَّ الْقِرَاءَةَ الْأُخْرَى بَعْضُ الْقُرْآنِ، وَلَا يَجُوزُ إسْقَاطُ شَيْءٍ مِنْهُ، وَلَكَانَ مَنْ اقْتَصَرَ عَلَى إحْدَى الْقِرَاءَتَيْنِ مُقْتَصِرًا عَلَى بَعْضِ الْقُرْآنِ لَا عَلَى كُلِّهِ، وَلَلَزِمَ مِنْ ذَلِكَ أَنَّ الْمَصَاحِفَ لَمْ يَثْبُتْ فِيهَا جَمِيعُ الْقُرْآنِ، وَهَذَا خِلَافُ مَا عَلَيْهِ جَمِيعُ الْمُسْلِمِينَ، فَثَبَتَ بِذَلِكَ أَنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ لَيْسَتَا كَالْآيَتَيْنِ فِي الْحُكْمِ، بَلْ تُقْرَآنِ عَلَى أن تقام أحدهما مَقَامَ الْأُخْرَى، لَا عَلَى أَنْ يُجْمَعَ بَيْنَ أحكامهما كما لا يجمع بين قراءتهما وَإِثْبَاتُهُمَا فِي الْمُصْحَفِ مَعًا»[6].

وعلَّل الجصاص لهذا المذهب عند قوله تعالى: (أو لامستم النساء) (المائدة: 6) بقوله: «فَإِنْ قِيلَ: لَمَّا قُرِئَتْ الْآيَةُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرْت وَكَانَ أَحَدُ الْوَجْهَيْنِ لَا يَحْتَمِلُ إلَّا مَعْنًى وَاحِدًا وَهُوَ قِرَاءَةُ مَنْ قرأ (أو لامستم النساء)، وَالْوَجْهُ الْآخَرُ يَحْتَمِلُ اللَّمْسَ بِالْيَدِ وَيَحْتَمِلُ الْجِمَاعَ، وَجَبَ أَنْ نَجْعَلَ الْقِرَاءَتَيْنِ كَالْآيَتَيْنِ لَوْ وَرَدَتَا، إحداهما كِنَايَةٌ عَنْ الْجِمَاعِ فَنَسْتَعْمِلُهَا فِيهِ، وَالْأُخْرَى صَرِيحَةٌ في اللمس باليد خاصة، فنستعملها فِيهِ دُونَ الْجِمَاعِ، وَيَكُونُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ اللَّفْظَيْنِ مُسْتَعْمَلًا عَلَى مُقْتَضَاهُ مِنْ كِنَايَةٍ أَوْ صَرِيحٍ؛ إذْ لَا يَكُونُ لَفْظٌ وَاحِدٌ حَقِيقَةً مجازاً، وَلَا كِنَايَةً صَرِيحًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ، وَنَكُونُ مَعَ ذَلِكَ قَدْ اسْتَعْمَلْنَا حُكْمَ

6 - نقله عنه الجصاص في أحكام القرآن (4/ 9).



الْقِرَاءَتَيْنِ عَلَى فَائِدَتَيْنِ دُونَ الِاقْتِصَارِ بِهِمَا عَلَى فَائِدَةٍ وَاحِدَةٍ؟ قِيلَ: لَهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّ السَّلَفَ مِنْ الصَّدْرِ الْأَوَّلِ الْمُخْتَلِفِينَ فِي مُرَادِ الْآيَةِ قَدْ عَرَفُوا الْقِرَاءَتَيْنِ جَمِيعًا؛ لِأَنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ لَا تَكُونَانِ إلَّا تَوْقِيفًا مِنْ الرَّسُولِ لِلصَّحَابَةِ عَلَيْهِمَا، وَإِذَا كَانُوا قَدْ عَرَفُوا الْقِرَاءَتَيْنِ ثُمَّ لَمْ يَعْتَبِرُوا هَذَا الِاعْتِبَارَ، وَلَمْ يَحْتَجَّ بِهِمَا مُوجِبُو الْوُضُوءِ مِنْ اللَّمْسِ، عَلِمْنَا بِذَلِكَ بُطْلَانَ هَذَا الْقَوْلِ، وَعَلَى أَنَّهُمْ مَعَ ذَلِكَ لَمْ يَحْمِلُوهُمَا عَلَى الْمَعْنَيَيْنِ، بَلْ اتَّفَقُوا عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ أَحَدُهُمَا، وَحَمَلَهُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ الْمُخْتَلِفِينَ عَلَى مَعْنًى غَيْرِ مَا تَأَوَّلَهُ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ مِنْ جِمَاعٍ أَوْ لَمْسٍ بِيَدٍ دُونَ الْجِمَاعِ، فَثَبَتَ بِذَلِكَ أَنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ عَلَى أَيِّ وَجْهٍ حَصَلَتَا لَمْ تَقْتَضِيَا بِمَجْمُوعِهِمَا وَلَا بِانْفِرَادِ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا الْأَمْرَيْنِ جَمِيعًا، وَلَمْ يَجْعَلُوهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْآيَتَيْنِ إذَا وَرَدَتَا، فَيَجِبُ اسْتِعْمَالُ كُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا عَلَى حِيَالِهَا، وَحَمْلُهَا عَلَى مُقْتَضَاهَا وَمُوجَبِهَا»[1].

وقد سار الجصاص في كتابه «أحكام القرآن» على هذا المنهج الذي قرره هنا وأيده بكلام شيخه الكرخي المتقدم، فعمَّمه على سائر الآيات التي تختلف فيها القراءات وتختلف الأحكام المستنبطة منها تبعا لها، فكان يحمل إحداهما على الأخرى، باعتبار إحداهما متشابهة يجب حملها على الأخرى المحكمة[2]. فخالف بذلك هو وشيخه الكرخي مذهب جمهور العلماء في وجوب العمل بالقراءتين وإجرائهما في العمل مجرى الآيتين.

---

1 - أحكام القرآن (4/ 98).

2 - ينظر مثلا أحكام القرآن (4 /113- 114) عند قوله تعالى :﴿وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ﴾ (المائدة: 89).



قال القرطبي يرد هذا المذهب: «وليس من المتشابه أن تقرأ الآية بقراءتين، ويكون الاسم محتملا أو مجملا؛ لأن الواجب منه قدر ما يتناوله الاسم أو جميعه، والقراءتان كالآيتين يجب العمل بموجبهما جميعا كما قرئ (وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ) (المائدة:6) بالفتح والكسر»[1].

ويرى بعض الباحثين أن هذا الخلاف بين الحنفية والجمهور منشؤه الشك في تواتر بعض القراءات مما ترتب عليه إهمال القول بموجبها عند الحنفية، وهو ما لم يبق له مبرر اليوم بعد أن استقر أمر القراءات وتميز متواترها من شاذها. يقول الباحث محمد حبش: «لا بدّ هنا من التّذكير بالقاعدة التي بسطنا القول فيها حول وجوب إعمال القراءات المتواترة جميعا، وأن تعدد القراءات ينزّل منزلة تعدّد الآيات، وكلاهما قاعدة اتّفاقية لا يوجد لها مخالف من أهل التوحيد. وإذا نقل عن بعض الأقدمين تشكّكهم في بعض وجوه القراءة المتواترة؛ فإن مردّ ذلك بكل تأكيد هو عدم ثبوت تواتر هذه القراءة عندهم في ذلك الزمان. أما وقد اتّفقت الأمة على التّواتر في هذه الوجوه، فلا مندوحة من القول بأن سائر هذه الوجوه قرآن منزل، بالاتفاق بين سائر أهل الملّة»[2].

هذا باختصار مجمل ما للعلماء من مناهج في التعامل مع ما تعددت فيه القراءات مما هو من قبيل المتواتر أو المقبول من القراءات. وأتناول في المطلب الثاني مواقفهم من القراءات الشاذة.

1 -الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (4/ 11- 12).

2 - القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية لمحمد حبش ص121.



المطلب الثاني: مواقفهم من القراءات الشاذة.

ليس المقصود هنا بيان آراء فقهاء المذاهب في قبول القراءة الشاذة في التعبد والقراءة بها في الصلاة وخارجها، فتلك مسألة أخرى غير مسألتنا في هذا المطلب، وإن كان لها بها كبير تعلق، وإنما مقصودنا في هذا المقام بيان مواقف الفقهاء من الاحتجاج بالشاذ من القراءات في باب الأحكام، واعتباره خبرا شرعيا صالحا للاستنباط، سواء عند من يجيز روايته والقراءة به في الصلاة وخارجها، أو عند من يمنع ذلك.

وقد ذكر الإمام ابن عبد البر المسألتين معا، فحكى الإجماع على المنع من الصلاة بالشاذ المخالف لمصحف عثمان بن عفان رضي الله عنه، مع إجرائه في باب الأحكام مجرى خبر الواحد فقال رحمه الله: «وَأَجْمَعَ الْعُلَمَاءُ أَنَّ مَا فِي مُصْحَفِ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ وَهُوَ الَّذِي بِأَيْدِي الْمُسْلِمِينَ الْيَوْمَ فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ حَيْثُ كَانُوا هُوَ الْقُرْآنُ الْمَحْفُوظُ الَّذِي لَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَجَاوَزَهُ وَلَا تَحِلُّ الصَّلَاةُ لِمُسْلِمٍ إِلَّا بِمَا فِيهِ وَإِنَّ كُلَّ مَا رُوِيَ مِنَ القراءات فِي الْآثَارِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ عَنْ أُبَيٍّ أَوْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَوْ عَائِشَةَ أَوِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَوِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَوْ غَيْرِهِمْ مِنَ الصَّحَابَةِ مِمَّا يُخَالِفُ مُصْحَفَ عُثْمَانَ الْمَذْكُورَ لَا يُقْطَعُ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَلَكِنْ ذَلِكَ فِي الْأَحْكَامِ يَجْرِي فِي الْعَمَلِ مَجْرَى خَبَرِ الْوَاحِدِ»[1].

وبتأمل مذاهب الفقهاء نجد مذهب الحنفية أوسع المذاهب عملا بشواذ القراءة في مجال الأحكام، وذلك مرده لانتشارها الواسع

---

1 - التمهيد لما في الموطإ من المعاني والأسانيد (4/ 278-279).



بالعراق حيث نشأ المذهب ودرج، ومن أهم مظانها عندهم مصحف ابن مسعود رضي الله عنه بالكوفة، ومعه ما أضافه الناس إليه مما لم يصح كثير منه عن ابن مسعود كما يقول الإمام ابن العربي[1]، حتى إن نسخه لا يوجد فيها مصحفان متفقان كما قال ابن النديم[2]. وقد سرد ابن أبي داود في كتاب «المصاحف» قائمة طويلة بالفروق بين مصحف ابن مسعود والمصحف العثماني من أول القرآن إلى خاتمته[3]. يضاف إليه ما أدخله بعض قراء البصرة في القراءة من حروف شاذة بموجب أخذهم في القراءة بالقياس اللغوي والنحوي.



مذهب الحنفية أوسع المذاهب عملا بشواذ القراءة في مجال الأحكام، وذلك مرده لانتشارها الواسع بالعراق حيث نشأ المذهب ودرج



ومن المسائل الفقهية التي أخذ فيها الحنفية بالقراءة الشاذة المخالفة للمصحف العثماني اشتراط التتابع في صوم كفارة اليمين أخذا بقراءة أبي بن كعب وابن مسعود: (فصيام ثلاثة أيام متتابعات) (المائدة: 89)[4].

وقد استدل بها الإمام ابن كثير للقول الموافق لمذهب الحنفية من قولي الإمام الشافعي، فقال في تفسيره: «وَنَصَّ الشَّافِعِيُّ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ

1 - أحكام القرآن لابن العربي (4/ 1679- 1680) تح البجاوي.

2 - الفهرست ص 46.

3 - المصاحف لابن أبي داود ص 54 - 73.

4 - ينظر أحكام القرآن للجصاص (4/ 121).



فِي «الْأُمِّ» عَلَى وُجُوبِ التَّتَابُعِ، كَمَا هُوَ قَوْلُ الْحَنَفِيَّةِ وَالْحَنَابِلَةِ، لِأَنَّهُ قَدْ رُوِيَ عَنْ أُبَيِّ بْنِ كعب وغيره أَنَّهُمْ كَانُوا يَقْرَءُونَهَا (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) (المائدة:89) ... وَحَكَاهَا مُجَاهِدٌ وَالشَّعْبِيُّ وَأَبُو إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بن مسعود...وَهَذِهِ إِذَا لَمْ يَثْبُتْ كَوْنُهَا قُرْآنًا مُتَوَاتِرًا، فَلَا أَقَلَّ أَنْ يَكُونَ خَبَرًا واحدا أو تفسيرا من الصحابة وَهُوَ فِي حُكْمِ الْمَرْفُوعِ.»[1].

وللشافعية في الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الأحكام، قولان:

الأول: عدم صحة العمل بالقراءة الشاذة. وقال الجويني إنه ظاهر المذهب[2]، واختاره الآمدي ونسبه إلى الإمام الشافعي[3]، وإليه ذهب الغزالي في المستصفى[4]، وجزم به النووي فقال في شرح مسلم: «لَكِنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّ الْقِرَاءَةَ الشَّاذَّةَ لَا يُحْتَجُّ بِهَا وَلَا يَكُونُ لَهَا حُكْمُ الْخَبَرِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّ نَاقِلَهَا لَمْ يَنْقُلْهَا إِلَّا عَلَى أَنَّهَا قُرْآنٌ وَالْقُرْآنُ لَا يَثْبُتُ إِلَّا بِالتَّوَاتُرِ بِالْإِجْمَاعِ وَإِذَا لَمْ يَثْبُتْ قُرْآنًا لَا يثبت خبرا والمسئلة مُقَرَّرَةٌ فِي أُصُولِ الْفِقْهِ وَفِيهَا خِلَافٌ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى»[5].

والقول الثاني عند الشافعية صحة العمل بها وإجراؤها مجرى الآحاد، حكاه الكمال ابن الهمام عن الإمام الشافعي[6]، واستشهد له بجريان كثير من فتاوى الإمام الشافعي على اعتبار القراءة الشاذة

1 -تفسير ابن كثير (3/ 159).
2 - البرهان في أصول الفقه(1/ 257 -258).
3 - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (1/ 231)
4 - المستصفى (1/ 102).
5 - شرح صحيح مسلم للنووي (5/ 131).
6 - التحبير شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام (3/ 9).



والاستدلال بها كما أثبته من تتبع آراءه في مذهبه. وصحح الأسنوي نسبة هذا القول للشافعي وجمهور أصحابه وجزم بصحة العمل بها عن الغزالي والماوردي من الشافعية والباقلاني من المالكية. قال رحمه الله بعد حكاية القول بالمنع رواية عن الشافعي وقولا للآمدي والجويني: «وَمَا قَالُوهُ جَمِيعه خلاف مَذْهَب الشَّافِعِي وَخلاف قَول جُمْهُور أَصْحَابه، فقد نَص الشَّافِعِي فِي موضِعين من مُخْتَصر الْبُوَيْطِيّ على أَنَّهَا حجَّة، ذكر ذَلِك فِي بَاب الرَّضَاع وَفِي بَاب تَحْرِيم الْحَج، وَجزم بِهِ الشَّيْخ أَبُو حَامِد فِي الصّيام وَفِي الرَّضَاع، وَالْمَاوَرْدِيّ فِي الْمَوْضِعَيْنِ أيضا، وَالْقَاضِي أبو الطّيب فِي موضِعين من تعليقته .... وَجزم بِهِ الرَّافِعِيّ فِي بَاب حد السّرقَة»[1].

ولذلك قال السبكي: «وأما إجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح»[2].

وقال البلقيني: «إن الأصحاب تكلموا على القراءة الشاذة فقالوا: إن أجريت مجرى التفسير والبيان عمل بها، وإن لم تكن كذلك، فإن عارضها خبر مرفوع قدم عليها أو قياس ففي العمل بها قولان»[3].

وقال السيوطي في الإتقان: «قد احتج الأصحاب يعني فقهاء الشافعية على قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود»[4].

وأما الحنابلة فمذهب عامة أئمتهم الاحتجاج بالقراءة الشاذة. فهذا ابن قدامة يقرر مذهب الحنابلة في عدد الرضعات المحرمات فيستدل

1 - التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للأسنوي ص141 143.
2 - جمع الجوامع (1/ 231).
3 - أثر القراءات في الفقه الإسلامي لعبد القوي صبري عبد الرؤوف ص341.
4 - الإتقان (1/ 228).



له بحديث عائشة عند مسلم أَنَّهَا قَالَتْ: «كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ: عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ»[1]، ومعلوم أن هذه القراءة من الشاذ الذي يخالف مصحف عثمان رضي الله عنه، ورغم ذلك فقد عمل بها الحنابلة مما يفيد احتجاجهم بالشاذ واستدلالهم به في بعض الأحكام المذهب[2].

ويدافع ابن قدامة في روضته عن العمل بالشاذ فيقول: «ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعًا من النبي صلى الله عليه وسلم ومرويًّا عنه فيكون حجة كيف ما كان، وقولهم: يجوز أن يكون مذهبًا له، قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم؛ فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم؛ إذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله صلى الله عليه وسلم قرآنًا، والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي صلى الله عليه وسلم ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنًا، هذا باطل يقينًا»[3].

وعليه يكون المشهور من مذهب الإمام أحمد يوافق غيره في جواز العمل بالقراءة الشاذة، وتقدم لنا ما نقله ابن كثير عن الحنابلة من وجوب التتابع في صوم كفارة اليمين، استدلالا بما روي عن أبي ابن كعب رضي الله عنه وغيره أنهم كانوا يقرؤون (فصيام ثلاثة أيام

1 - صحيح مسلم: كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، رقم الحديث1452.

2 - المغني (8/ 171).

3 - روضة الناظر وجنة المناظر(1/ 205).



متتابعات) (المائدة: 89) بزيادة لفظ (متتابعات)[1].

وفي مقابل المشهور هناك رواية أخرى عن الإمام أحمد تفيد عدم صحة الاحتجاج بالقراءة الشاذة[2]. لكن المعتمد في المذهب القول الأول[3].

وخلاصة الخلاف في هذه المسألة ما قاله ابن النجار في شرح الكوكب المنير ونصه: «(مَا صَحَّ مِنْهُ) أَيْ مِمَّا لَمْ يَتَوَاتَرْ (حُجَّةٌ) عِنْدَ أَحْمَدَ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيّ فِيمَا حَكَاهُ عَنْهُ الْبُوَيْطِيُّ فِي بَابِ الرَّضَاعِ، وَفِي تَحْرِيمِ الْجَمْعِ، وَعَلَيْهِ أَكْثَرُ أَصْحَابه، وَاحْتَجَّ الْعُلَمَاءُ عَلَى قَطْعِ يُمْنَى السَّارِقِ بِقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ: (وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمْ) (المائدة:40) وَاحْتَجُّوا أَيْضًا بِمَا نُقِلَ عَنْ مُصْحَفِ ابْنِ مَسْعُودٍ (فَصِيَامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ) (المائدة:89). وَقَالُوا: لأَنَّهُ إمَّا قُرْآنٌ أَوْ خَبَرٌ، وَكِلاهُمَا مُوجِبٌ لِلْعَمَلِ».[4]

ولما كان البحث بالأساس منصبا على مذهب السادة المالكية، فسأفرد لبيان موقفهم من القراءات بقسميها: المتواتر والشاذ المبحث الموالي.

1 - تفسير ابن كثير (3/ 159).

2 - مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار الحنبلي (2/ 140).

3 - ينظر إمتاع العقول بروضة الأصول لعبد القادر بن شيبة الحمد ص26.

4 - مختصر التحرير شرح الكوكب المنير (2/ 138- 139).



المبحث الثاني: موقف أئمة المالكية من حجية القراءات القرآنية ومنهجهم في الاستدلال بها واستنباط الأحكام الفقهية منها.

لم يخرج المالكية في شأن القراءات المتواترة عما عليه الجمهور من الاحتجاج بها والاستنباط من الوجوه الواردة في قراءتها، فجوَّزوا في الآية إذا قرئت بوجهين أو أكثر أن يحمل لفظها على جميع ما ورد في القراءة، وتقبل جملة المعاني التي يقتضيها تعدد القراءة فيها، مع محاولة إعمال تلك الوجوه القرائية في الحكم الشرعي ما أمكن، فإن لم يتأت العمل بها جمع بينها على وجه يتأتى فيه دخول بعضها في بعض دون الاقتصار على وجه واحد فيها وإسقاط غيره، كما سيظهر لنا ذلك جليا في المبحث اللاحق الذي سنخصصه للنماذج التطبيقية لهذا المنهج.

قال القاضي أبو بكر بن العربي المالكي: «وَقَدْ حَضَرْت فِي بَيْتِ الْمَقْدِسِ طَهَّرَهُ اللَّهُ[1] بِمَدْرَسَةِ أَبِي عُتْبَةَ الْحَنَفِيِّ، وَالْقَاضِي الرَّيْحَانِيّ يُلْقِي عَلَيْنَا الدَّرْسَ فِي يَوْمِ جُمُعَةٍ، فَبَيْنَمَا نَحْنُ كَذَلِكَ إذْ دَخَلَ عَلَيْنَا رَجُلٌ بَهِيُّ الْمَنْظَرِ عَلَى ظَهْرِهِ أَطْمَارٌ، فَسَلَّمَ سَلَامَ الْعُلَمَاءِ، وَتَصَدَّرَ فِي صَدْرِ الْمَجْلِسِ بِمَدَارِعِ الرِّعَاءِ، فَقَالَ لَهُ الرَّيْحَانِيُّ: مَنْ السَّيِّدُ؟ فَقَالَ لَهُ: رَجُلٌ سَلَبَهُ الشُّطَّارُ أَمْسِ، وَكَانَ مَقْصِدِي هَذَا الْحَرَمَ الْمُقَدَّس، وَأَنَا رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ صَاغَانَ مِنْ طَلَبَةِ الْعِلْمِ، فَقَالَ الْقَاضِي مُبَادِرًا: سَلُوهُ، عَلَى الْعَادَةِ

---

1 - كان بيت المقدس إبان رحلة القاضي ابن العربي أواخر القرن الخامس الهجري يرزح تحت نير الاحتلال الصليبي إلى أن استنقذه المسلمون بقيادة الأمير صلاح الدين الأيوبي في الربع الأخير من القرن السادس.



فِي إِكْرَامِ الْعُلَمَاءِ بِمُبَادَرَةِ سُؤَالِهِمْ. وَوَقَعَتْ الْقُرْعَةُ عَلَى مَسْأَلَةِ الْكَافِرِ إِذَا الْتَجَأَ إِلَى الْحَرَمِ، هَلْ يُقْتَلُ فِيهِ أَمْ لَا؟ فَأَفْتَى بِأَنَّهُ لَا يُقْتَلُ، فَسُئِلَ عَنْ الدَّلِيلِ، فَقَالَ: قَوْله تَعَالَى: ﴿وَلَا تُقَٰتِلُوهُمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِيهِۖ﴾ (البقرة: 191) قُرِئَ: (وَلَا تَقْتُلُوهُمْ) (وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ)، فَإِنْ قُرِئَ (وَلَا تَقْتُلُوهُمْ) فَالْمَسْأَلَةُ نَصٌّ، وَإِنْ قُرِئَ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ فَهُوَ تَنْبِيهٌ؛ لِأَنَّهُ إذَا نُهِيَ عَنْ الْقِتَالِ الَّذِي هُوَ سَبَبُ الْقَتْلِ، كَانَ دَلِيلًا بَيِّنًا ظَاهِرًا عَلَى النَّهْيِ عَنْ الْقَتْلِ. فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ الْقَاضِي الرَّيْحَانِيُّ مُنْتَصِرًا لِلشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ وَإِنْ لَمْ يَرَ مَذْهَبَهُمَا عَلَى الْعَادَةِ، فَقَالَ: هَذِهِ الْآيَةُ مَنْسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾ (التوبة: 5) فَقَالَ لَهُ الصَّاغَانِيُّ: هَذَا لَا يَلِيقُ بِمَنْصِبِ الْقَاضِي وَعِلْمِهِ، فَإِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ الَّتِي اعْتَرَضْت بِهَا عَلَيَّ عَامَّةٌ فِي الْأَمَاكِنِ، وَالْآيَةَ الَّتِي احْتَجَجْت بِهَا خَاصَّةٌ، وَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ إنَّ الْعَامَّ يَنْسَخُ الْخَاصَّ، فَبُهِتَ الْقَاضِي الرَّيْحَانِيُّ، وَهَذَا مِنْ بَدِيعِ الْكَلَامِ»[1].

ولم أقف على من خالف هذا المنهج في التعامل مع القراءات المتواترة من المالكية غير ما في كلام ابن رشد الحفيد مما لعله يوحي بتأثره بمذهب الحنفية المتقدم في عدم إعمال القراءتين المختلفتين، ومنع حمل اللفظ المختلَف في قراءته على معنيين أو أكثر مع كون كلٍّ منها مرادا، فإن ابن رشد ضعَّف في بداية المجتهد عند سرده الخلاف في المراد من اللمس في قوله تعالى: (أو لامستم النساء) (المائدة:6) حمل الجمهور من المالكية والشافعية اللمس على معنييه مع كون كلٍّ منهما

1 - أحكام القرآن لابن العربي (1 /152) تح عطا.



مرادا، فقال ما نصه: «وَأَمَّا مَنْ فَهِمَ مِنَ الْآيَةِ اللَّمْسَيْنِ مَعًا[1] فَضَعِيفٌ، فَإِنَّ الْعَرَبَ إِذَا خَاطَبَتْ بِالِاسْمِ الْمُشْتَرَكِ إِنَّمَا تَقْصِدُ بِهِ مَعْنًى وَاحِدًا مِنَ الْمَعَانِي الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا الِاسْمُ لَا جَمِيعَ الْمَعَانِي الَّتِي يَدُلُّ عَلَيْهَا، وَهَذَا بَيِّنٌ بِنَفْسِهِ فِي كَلَامِهِمْ»[2]. وقال عند قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ﴾ (البقرة: 222): «وَيَجِبُ عَلَى مَنْ فَهِمَ مِنْ لَفْظِ الطُّهْرِ فِي قَوْله تَعَالَى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) مَعْنًى وَاحِدًا مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ[3] أَنْ يَفْهَمَ ذَلِكَ الْمَعْنَى بِعَيْنِهِ مِنْ قَوْله تَعَالَى: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ)؛ لِأَنَّهُ مِمَّا لَيْسَ يُمْكِنُ أَوْ مِمَّا يَعْسُرُ أَنْ يُجْمَعَ فِي الْآيَةِ بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ مِنْ هَذِهِ الْمَعَانِي مُخْتَلِفَيْنِ حَتَّى يُفْهَمَ مِنْ لَفْظَةِ (يَطْهُرْنَ) النَّقَاءُ، وَيُفْهَمَ مِنْ لَفْظِ (تَطَهَّرْنَ) الْغُسْلُ بِالْمَاءِ عَلَى مَا جَرَتْ بِهِ عَادَةُ الْمَالِكِيِّينَ فِي الِاحْتِجَاجِ لِمَالِكٍ، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ عَادَةِ الْعَرَبِ أَنْ يَقُولُوا: لَا تُعْطِ فُلَانًا دِرْهَمًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ، فَإِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا، بَلْ إِنَّمَا يَقُولُونَ: وَإِذَا دَخَلَ الدَّارَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمًا لِأَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ هِيَ مُؤَكِّدَةٌ لِمَفْهُومِ الْجُمْلَةِ الْأُولَى، وَمَنْ تَأَوَّلَ قَوْله تَعَالَى: (وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) عَلَى أَنَّهُ النَّقَاءُ، وَقَوْلَهُ: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) عَلَى أَنَّهُ الْغُسْلُ بِالْمَاءِ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ قَالَ: لَا تُعْطِ فُلَانًا دِرْهَمًا حَتَّى يَدْخُلَ الدَّارَ، فَإِذَا دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَأَعْطِهِ دِرْهَمً وَذَلِكَ غَيْرُ مَفْهُومٍ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ هُنَالِكَ مَحْذُوفٌ، وَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْكَلَامِ: وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ وَيَتَطَهَّرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ،

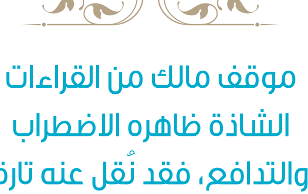
1 - يعني الجس باليد أو العضو الذي تفيده قراءة (لمستم) والجماع الذي تفيده قراءة (لامستم).

2- بداية المجتهد ونهاية المقتصد (1/ 44).

3- يعني النقاء من الدم، وغسل الموضع بالماء، والاغتسال الشرعي.



وَفِي تَقْدِيرِ هَذَا الْحَذْفِ بُعْدٌ ما»[1].



موقف مالك من القراءات الشاذة ظاهره الاضطراب والتدافع، فقد نُقل عنه تارة تجويز القراءة ببعض الحروف المروية عن الصحابة مع مخالفتها لمرسوم الإمام ونقل عنه أخرى بطلان صلاة من قرأ فيها بتلك الحروف



ولعل ابن رشد لم يفهم منزع المالكية في إعمال القراءتين معا في قوله تعالى: (حتى يطهرن) بالتخفيف والتشديد، وظن أنهم فهموا من قوله :(حتى يَطْهُرْنَ) بالتخفيف النقاء من الدم، وفهموا اشتراط الغسل من قوله: (فإذا تَطَهَّرن) فألزمهم الاختلال الذي ذكره في المعنى، أو تقدير محذوف في الكلام كما قدره. والواقع أن المالكية لا يتأولون الآية كما تأولها؛ إذ يعتبرون القراءتين في (حتى يطهرن) فيجعلون قراءة التخفيف دالة على اشتراط النقاء، وقراءة التشديد دالة على اشتراط الغسل، ولا مانع عندهم من إرادة المعنيين معا فيها، فهم بذلك لا يحتاجون إلى تقدير محذوف في اللفظ كما يقول ابن رشد، وهو ما بينه الإمام القرطبي بقوله في تفسيره: «ودليلنا أن الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين: أحدهما انقطاع الدم، وهو قوله: (حتى يطهرن) والثاني الاغتسال بالماء، وهو قوله: (حتى يطَّهَّرن) أي: يفعلن الغسل بالماء»[2].

أما القراءات الشاذة فموقف الإمام مالك منها ظاهره الاضطراب والتدافع، ذلك أنه نُقل عنه تارة تجويز القراءة ببعض الحروف المروية

1 - بداية المجتهد (1/ 64).
2 - الجامع لأحكام القرآن (3/ 91).



عن الصحابة مع مخالفتها لمرسوم الإمام[1]، ونقل عنه أخرى بطلان صلاة من قرأ فيها بتلك الحروف.

فالأول نقله عنه عبد الله بن وهب، قال: «قِيلَ لِمَالِكٍ: أترَى أَنْ يُقْرَأَ مِثْلَ مَا قَرَأَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: (فَامْضُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ) (الجمعة:9) قَالَ: جَائِزٌ قَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرُفٍ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ» وَمِثْلُ يَعْلَمُونَ وَتَعْلَمُونَ قَالَ مَالِكٌ لَا أَرَى بِاخْتِلَافِهِمْ بَأْسًا وَقَدْ كَانَ النَّاسُ وَلَهُمْ مَصَاحِفُ» قال ابن وهب: «وَأَخْبَرَنِي مَالِكٌ قَالَ أَقْرَأَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ رَجُلًا: (إن شجرت الزقوم طعام الأثيم) ، فَجَعَلَ الرَّجُلُ يَقُولُ طَعَامُ الْيَتِيمِ فَقَالَ طَعَامُ الْفَاجِرِ فَقُلْتُ لِمَالِكٍ أَتَرَى أَنْ يُقْرَأَ بِذَلِكَ قَالَ نَعَمْ أَرَى أَنَّ ذَلِكَ وَاسِعًا»[2].

والثاني منقول عنه في المدونة، وهو قوله: «مَنْ صَلَّى خَلْفَ رَجُلٍ يَقْرَأُ بِقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ فَلْيَخْرُجْ وَلْيَتْرُكْهُ. قُلْتُ: القائل هو سحنون فَهَلْ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ إذَا صَلَّى خَلْفَهُ فِي قَوْلِ مَالِكٍ؟ قَالَ ابْنُ الْقَاسِمِ: إنْ قَالَ لَنَا: يَخْرُجُ، فَأَرَى أَنَّهُ يُعِيدُ فِي الْوَقْتِ وَبَعْدَهُ»[3]. ونقل عنه قوله: « مَنْ قَرَأَ فِي صَلَاتِهِ بِقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ أَوْ غَيْرِهِ مِنَ الصَّحَابَةِ مِمَّا يُخَالِفُ الْمُصْحَفَ لَمْ يُصَلَّ وَرَاءَهُ»[4].

وحاول الإمام ابن عبد البر الجمع بين الروايتين عن مالك بحمل الجواز على القراءة بها خارج الصلاة وإجرائها مجرى خبر الآحاد، فيكون

1 - مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لابن النجار (2/ 136).

2- البرهان للزركشي (1/ 222).

3 المدونة لابن القاسم: كتاب الصلاة الأول(1/ 177).

4 التمهيد لابن عبد البر (8/ 293).



ذلك دليلا على أن الإمام مالك لا يمنع من العمل بالشاذ في غير الصلاة كالاحتجاج به في التفسير والأحكام.

قال ابن عبد البر رحمه الله: «مَعْنَاهُ عِنْدِي أَنْ يُقْرَأَ بِهِ فِي غَيْرِ الصَّلَاةِ، وَإِنَّمَا لَمْ تَجُزِ الْقِرَاءَةُ بِهِ فِي الصَّلَاةِ لِأَنَّ مَا عَدَا مُصْحَفَ عُثْمَانَ لَا يُقْطَعُ عَلَيْهِ وَإِنَّمَا يُجْرَى مَجْرَى خَبَرِ الْآحَادِ، لَكِنَّهُ لَا يُقْدِمُ أَحَدٌ عَلَى الْقَطْعِ فِي رَدِّهِ»[1].

ويقويه عمل الإمام مالك في مسائل بمقتضى القراءة الشاذة، ومنها استحباب التتابع في قضاء صيام الفرض وصيام الكفارة، قال مالك: «وأحب إلي أن يكون ما سمى الله في القرآن يصام متتابعا»[2]. يعني وفاقا لقراءة أبي بن كعب (ثلاثة أيام متتابعات) (المائدة:89). وكان لا يرى الإعادة على من فرق قضاء رمضان لكنه يستحب له التتابع قائلاً: «لَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ، وَذلِكَ مُجْزِئٌ عَنْهُ. وَأَحَبُّ ذلِكَ إِلَيَّ أَنْ يُتَابِعَهُ». وذلك عمل منه بقراءة أبي بن كعب المتقدمة[3].

وذهب إلى المنع من الاحتجاج بالشاذ من القراءات جمهور المالكية كالقاضي أبي بكر الباقلاني[4] والباجي[5] وابن الحاجب[6] وابن العربي[7]. وعللوا عدم الاحتجاج بالقراءة الشاذة بأنها نقلت قرآنًا، ولم تثبت

1 التمهيد (4/ 278 -279) ونقله الزركشي في البرهان (1/ 222).

2 الموطأ: 305 والاستذكار لابن عبد البر (10/ 191).

3 الموطأ: ح 1077 (3/ 436) ط. الأعظمي.

4 ينظر الانتصار للقرآن للباقلاني (2/ 426) والبرهان للزركشي (2/ 39 -40).

5 المنتقى (2/ 66).

6 بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب لشمس الدين الأصفهاني (1/ 462) والغيث الهامع شرح جمع الجوامع ص111.

7 أحكام القرآن لابن العربي(1/ 113) تح عطا.



قرآنيتها فلا يصح الاحتجاج بها[1].

قال الإمام الباجي في المنتقى: «وَأَمَّا مَا تَعَلَّقَ بِهِ مُجَاهِدٌ مِنْ قِرَاءَةِ أُبَيٍّ يعني في تتابع صيام الكفارة فَإِنَّهَا عِنْدَ قَوْمٍ تَجْرِي مَجْرَى أَخْبَارِ الْآحَادِ، وَاَلَّذِي ذَهَبَ إلَيْهِ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ التَّعَلُّقُ إلَّا بِمَا يَثْبُتُ عَلَى وَجْهِ التَّوَاتُرِ؛ لِأَنَّهُ إذَا لَمْ يَكُنْ مُتَوَاتِرًا لَمْ يَكُنْ قُرْآنًا، وَإِذَا لَمْ يَصِحَّ كَوْنُهُ قُرْآنًا لَمْ يَصِحَّ التَّعَلُّقُ بِهِ.»[2].

وبيَّن ذلك الشيخ محمد البناني في حاشيته على شرح الجلال المحلي لمتن جمع الجوامع فقال: «إنما نقل قرآنًا ولم تثبت قرآنيته»، حيث قال البناني: «أي ولم ينقل خبرًا قرآنًا حتى يقال: لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، فلا يلزم من انتفاء قرآنيته انتفاء خبريته، بل إنما نقل الأخص وهو القرآنية دون الأعم وهو الخبرية، فبسقوط قرآنيته يسقط الاحتجاج به».[3]

قال القرطبي: «أَمَّا شَاذُّ الْقِرَاءَةِ عَنِ الْمَصَاحِفِ الْمُتَوَاتِرَةِ فَلَيْسَتْ بِقُرْآنٍ، وَلَا يُعْمَلُ بِهَا عَلَى أَنَّهَا مِنْهُ، وَأَحْسَنُ مَحَامِلِهَا أَنْ تَكُونَ بَيَانَ تَأْوِيلِ مَذْهَبِ مَنْ نُسِبَتْ إِلَيْهِ كَقِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ: (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ)(المائدة:89). فَأَمَّا لَوْ صَرَّحَ الرَّاوِي بِسَمَاعِهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاخْتَلَفَ الْعُلَمَاءُ فِي الْعَمَلِ بِذَلِكَ عَلَى قَوْلَيْنِ: النَّفْيُ وَالْإِثْبَاتُ، وَجْهُ النَّفْيِ أَنَّ الرَّاوِيَ لَمْ يَرْوِهِ فِي مَعْرِضِ الْخَبَرِ بَلْ فِي مَعْرِضِ الْقُرْآنِ، وَلَمْ يَثْبُتْ فَلَا يُثْبَتُ. وَالْوَجْهُ الثَّانِي أَنَّهُ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ كَوْنُهُ قُرْآنًا

---

1 بيان المختصر (1/ 472- 474).

2 المنتقى (2/ 66).

3 حاشية محمد البناني على شرح الجلال المحلي لمتن جمع الجوامع (1/ 232).



فَقَدْ ثَبَتَ كَوْنُهُ سُنَّةً، وَذَلِكَ يوجب العمل كسائر أخبار الآحاد»[1].

وفي مراقي السعود يقول الشيخ عبد الله العلوي الشنقيطي:

وليس منه ما بالآحاد رُوِي   فللقراءة به نفي قوي

كالاحتجاج ....

قال ناظمه معلقا في «نشر البنود»: « يعني: إنه كما لا تجوز القراءة بالشاذ لا يجوز الاحتجاج به ولا العمل في الأحكام الشرعية؛ ولذا لم يوجب مالك ولا الشافعي في كفارة اليمين بالله تعالى التتابع مع قراءة ابن مسعود (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)(المائدة:89)[2]. ومقابل المشهور صححه السبكي حيث قال: إما إجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح»[3].

وعلله العراقي في الغيث الهامع بقوله: «إجراء الشاذ مجرى أخبار الآحاد في الاحتجاج به هو الصحيح، لأنه بطل خصوص كونه قرآناً لفقد شرطه، وهو التواتر، فبقي عموم كونه خبراً، ولهذا احتجوا على إيجاب قطع يمين السارق بقراءة ابن مسعود (فاقطعوا أيمانهما) ونص عليه الشافعي في البويطي»[4].

والخلاصة أن العمل بالشاذ من القراءات والاحتجاج به في الأحكام هو رواية عن الإمام مالك، وقولٌ لطائفة من فقهاء المالكية، وقال به غيرهم من فقهاء المذاهب؛ لأنها من جملة المنقول عن النبي علي الصلاة والسلام، والناقل لها يجزم بسماعه لها منه صلى الله عليه وسلم،

---

1 - الجامع لأحكام القرآن (1/ 47).

2 - أحكام القرآن لابن العربي (2/ 162).

3 - نشر البنود (1/ 83- 84).

4 - الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ص111.



فهي إن لم يثبت كونها قرآنا لمخالفتها رسم المصحف فلا تخلو أن تكون خبر آحاد سمعه الصحابي العدل من النبي المعصوم عليه الصلاة والسلام، وخبر الواحد حجة في الأحكام، وعليه فالقراءة الشاذة حجة على كل حال، فإن ثبت أنها من القرآن فالقرآن كله حجة بإجماع، وإن لم يثبت أنها قرآن فهي حجة أيضا لكونها خبر آحاد صحيح مقبول ما لم يثبت نسخه[1].



«إجراء الشاذ مجرى أخبار الآحاد في الاحتجاج به هو الصحيح، لأنه بطل خصوص كونه قرآناً لفقد شرطه، وهو التواتر، فبقي عموم كونه خبراً»

– الحافظ العراقي –



يقول الحافظ ابن عبد البر في سياق الكلام عن استدلال مجاهد بن جبر بقراءة ابي بن كعب (ثلاثة أيام متتابعات) (المائدة:89): «وفيه جواز الاحتجاج من القراءات بما ليس في مصحف عثمان إذا لم يكن في مصحف عثمان ما يدفعها، وهذا جائز عند جمهور العلماء، وهو عندهم يجري مجرى خبر الواحد في الاحتجاج به للعمل بما يقتضيه معناه دون القطع عن مغيبه»[2].

وهو ما أكده الشوكاني بقوله: «الْمُعْتَبَرُ حِفْظُ الْحُكْمِ، وَلَوْ سَلِمَ انْتِفَاءُ قُرْآنِيَّتِهِ عَلَى جَمِيعِ التَّقَادِيرِ لَكَانَ سُنَّةً، لِكَوْنِ الصَّحَابِيِّ رَاوِيًا لَهُ عَنْهُ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - لِوَصْفِهِ لَهُ بِالْقُرْآنِيَّةِ وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ صُدُورَهُ عَنْ

1 - شرح المحلي على جمع الجوامع (1/ 231).

2 - الاستذكار لابن عبد البر (10/ 190).



لِسَانِهِ، وَذَلِكَ كَافٍ فِي الْحُجِّيَّةِ لِمَا تَقَرَّرَ فِي الْأُصُولِ مِنْ أَنَّ الْمَرْوِيَّ آحَادًا إِذَا انْتَفَى عَنْهُ وَصْفُ الْقُرْآنِيَّةِ لَمْ يَنْتَفِ وُجُوبُ الْعَمَلِ بِهِ»[1].

المبحث الثالث
نماذج من الاستدلال الفقهي بالقراءات القرآنية في أحكام المذهب المالكي

أحصى بعض الباحثين الأحكام الفقهية العملية المبنية على الخلاف القرائي فبلغ بها 37 مسألة، تتوزع على أبواب من العبادات والمعاملات[2]. ولعل مراده المسائل المبنية على المتواتر من القراءات، أما ما بني منها على الشاذ عند من يحتج به فلا شك أنه أكثر عددا.

وسأتناول في هذا المبحث عيونا مختارة من تلك المسائل في حدود تسعة نماذج، منها ما اعتمد المالكية فيه قراءات متواترة، ومنها ما عملوا فيه على وفاق قراءات شاذة. وهي عيّنة دالة على ما وراءها، وكافية في إعطاء صورة متكاملة عن المنهج المالكي في التعامل مع القراءات القرآنية في الدرس الفقهي، وهو المنهج الذي يُعمل وجوه المتواتر بإطلاق، ويهمل الشاذ إلا فيما ندر. وإليكم تلك النماذج المختارة:

1. الخلاف في البسملة:

مذهب الإمام مالك في البسملة أنها ليست آية من القرآن، لا من الفاتحة ولا من غيرها من السور، ما عدا سورة النمل؛ لذلك كره

1 - نيل الأوطار (6/ 370).

2 - القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية ص127.



المالكية البسملة في صلاة الفرض[1].

ومالك في مذهبه هذا موافق لشيخه الإمام نافع، سائرٌ على مقتضى قراءته؛ ولذلك لما سئل عن الجهر بالبسملة في الصلاة قال: «سلوا عن كل علم أهله، ونافع إمام الناس في القراءة»[2]. فأحالهم على شيخه نافع المدني؛ لأن الخلاف في هذه المسألة مبني على الخلاف القرائي فيها بين القراء، فأخذ مالك فيها بما قرأ به على شيخه في القراءة.

قال الإمام ابن الجزري بعد أن أجمل خلاف الفقهاء في البسملة في خمسة أقوال: «وَهَذِهِ الْأَقْوَالُ تَرْجِعُ إِلَى النَّفْيِ وَالْإِثْبَاتِ، وَالَّذِي نَعْتَقِدُهُ أَنَّ كِلَيْهِمَا صَحِيحٌ، وَأَنَّ كُلَّ ذَلِكَ حَقٌّ، فَيَكُونُ الِاخْتِلَافُ فِيهِمَا كَاخْتِلَافِ الْقِرَاءَاتِ»[3].

وقال الشيخ علي النوري السفاقصي: الخلاف في البسملة «من باب اختلاف القراءة في إسقاط بعض الكلمات وإثباتها وكل قرأ بما تواتر عنده والفقهاء تبع للقراء في هذا وكل علم يسأل عنه أهله والمسألة طويلة الذيل، وما ذكرناه لب كلامهم وتحقيقه»[4].

قال الزركشي: « الْبَسْمَلَةُ نَزَلَتْ مَعَ السُّورَةِ فِي بَعْضِ الْأَحْرُفِ السَّبْعَةِ فَمَنْ قَرَأَ بِحَرْفٍ نَزَلَتْ فِيهِ عَدَّهَا وَمَنْ قَرَأَ بِغَيْرِ ذَلِكَ لَمْ يَعُدَّهَا»[5].

1 - مختصر خليل ص33 34 والشرح الكبير على مختصر خليل للدردير (1/ 251).
قال الشيخ عبد الواحد ابن عاشر في المرشد المعين:

وكرهوا بسملة تعوذا في الفرض والسجود في الثوب كذا

2 - معرفة القراء الكبار للذهبي ص64 وسير أعلام النبلاء له (7/ 337) وغاية النهاية (2/ 333).

3 - النشر في القراءات العشر (1/ 271).

4 - غيث النفع في القراءات السبع ص39.

5 - البرهان في علوم القرآن (1/ 252).



وقال السيوطي: «وكذلك القول في البسملة أنها نزلت في بعض الأحرف ولم تنزل في بعضها، فإثباتها قطعي وحذفها قطعي، وكل متواتر، وكل في السبع، فإن نصف القراء السبعة قرؤوا بإثباتها ونصفهم قرؤوا بحذفها، وقراءات السبعة كلها متواترة، فمن قرأ بها فهي ثابتة في حرفه، متواترة إليه، ثم منه إلينا، ومن قرأ بحذفها فحذفها في حرفه متواتر إليه ثم منه إلينا. وألطف من ذلك أن نافعا له راويان، قرأ أحدهما عنه بها، والآخر بحذفها[1]، فدل على أن الأمرين تواترا عنده، بأن قرأ بالحرفين معا، كلٌّ بأسانيد متواترة»[2].



« الْبَسْمَلَةُ نَزَلَتْ مَعَ السُّورَةِ فِي بَعْضِ الْأَحْرُفِ السَّبْعَةِ فَمَنْ قَرَأَ بِحَرْفٍ نَزَلَتْ فِيهِ عَدَّهَا وَمَنْ قَرَأَ بِغَيْرِ ذَلِكَ لَمْ يَعُدَّهَا»

– الزركشي –



وبناء عليه يقرر الحافظ ابن الجزري أن الخلاف بين مالك وتلميذه الشافعي في البسملة إنما مرده إلى اختلاف القراءة فيها بين أهل مكة وأهل المدينة فيقول في «منجد المقرئين»: «ومما يحقق لك أن قراءة أهل كل بلد متواترة بالنسبة إليهم أن الإمام الشافعي رضي الله عنه

1 - يعني راوييه قالون وورشا، فالأول له البسملة بين السورتين، والثاني ليس له بينهما من طريق ابن سيف عن الأزرق إلا السكت وهو المختار أو الوصل. قال ابن بري في الدرر اللوامع في صل مقرئ الإمام نافع:

قالون بين السـورتين بسملا	**وورش الوجهان عـنه نقلا**
واسكت يسيرا تحظ بالصواب	**أو صـل له مبين الإعراب**

ينظر النجوم الطوالع على الدرر اللوامع للشيخ إبراهيم المارغني ص26 27.

2 - شرح الزرقاني على الموطأ (1 /312 -313).



جعل البسملة من القرآن مع أن روايته عن شيخه مالك تقتضي عدم كونها من القرآن؛ لأنه من أهل مكة وهم يثبتون البسملة بين السورتين ويعدونها من أول الفاتحة آية وهو قرأ قراءة ابن كثير على إسماعيل القسط عن ابن كثير فلم يعتمد على روايته عن مالك في عدم البسملة لأنها آحاد واعتمد على قراءة ابن كثير لأنها متواترة، وهذا لطيف فتأمله، فإنني كنت أجد في كتب أصحابنا يقولون: إن الشافعي رضي الله عنه روى حديث عدم البسملة عن مالك ولم يعول عليه. فدل على أنه ظهرت له علة فيه وإلا لما ترك العمل به».[1]

والعجيب من الشيخ الطاهر ابن عاشور كيف ينكر هذا التفاعل بين قراءات القراء ومذاهب الفقهاء ويمنع تأثر بعضهم ببعض، فيرى أن مذاهب القراء غير ذات أثر في مذاهب الفقهاء، ويخطِّئ من يرى ذلك كالزمخشري وغيره ممن تقدم نقل كلامهم، وذلك قوله: «وَفِي هَذَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ اخْتِلَافَ مَذَاهِبِ الْقُرَّاءِ فِي قِرَاءَةِ الْبَسْمَلَةِ فِي مَوَاضِعَ مِنَ الْقُرْآنِ ابْتِدَاءً وَوَصْلًا كَمَا تَقَدَّمَ لَا أَثَرَ لَهُ فِي الِاخْتِلَافِ فِي حُكْمِ قِرَاءَتِهَا فِي الصَّلَاةِ، فَإِنَّ قِرَاءَتَهَا فِي الصَّلَاةِ تَجْرِي عَلَى إِحْكَامِ النَّظَرِ فِي الْأَدِلَّةِ، وَلَيْسَ مَذَاهِبُ الْقُرَّاءِ بِمَعْدُودَةٍ مِنْ أَدِلَّةِ الْفِقْهِ، وَإِنَّمَا قِرَاءَاتُهُمْ رِوَايَاتٌ وَسُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ فِي قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ دُونَ اسْتِنَادٍ إِلَى اعْتِبَارِ أَحْكَامِ رِوَايَةِ الْقُرْآنِ مِنْ تَوَاتُرٍ وَدُونِهِ، وَلَا إِلَى وُجُوبٍ واستحباب وتخيير، فالقارىء يَقْرَأُ كَمَا رُوِيَ عَنْ مُعَلِّمِيهِ وَلَا يَنْظُرُ فِي حُكْمِ مَا يَقْرَأُهُ مِنْ لُزُومِ كَوْنِهِ كَمَا قَرَأَ أَوْ عدم اللُّزُوم، فالقراء تَجْرِي أَعْمَالُهُمْ فِي صَلَاتِهِمْ عَلَى نَزَعَاتِهِمْ

1 منجد المقرئين ومرشد الطالبين ص80.



فِي الْفِقْهِ مِنِ اجْتِهَادٍ وَتَقْلِيدٍ، وَيُوَضِّحُ غَلَطُ مَنْ ظَنَّ أَنَّ خِلَافَ الْفُقَهَاءِ فِي إِثْبَاتِ الْبَسْمَلَةِ وَعَدَمِهِ مَبْنِيٌّ عَلَى خِلَافِ الْقُرَّاءِ، كَمَا يُوَضِّحُ تَسَامُحُ صَاحِبِ «الْكَشَّافِ» فِي عَدِّهِ مَذَاهِبَ الْقُرَّاءِ فِي نَسَقِ مَذَاهِبِ الْفُقَهَاءِ. وَإِنَّمَا اخْتَلَفَ الْمُجْتَهِدُونَ لِأَجْلِ الْأَدِلَّةِ الَّتِي تَقَدَّمَ بَيَانُهَا، وَأَمَّا الْمُوَافَقَةُ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ قُرَّاءِ أَمْصَارِهِمْ غَالِبًا فِي هَاتِهِ الْمَسْأَلَةِ فَسَبَبُهُ شُيُوعُ الْقَوْلِ بَيْنَ أَهْلِ ذَلِكَ الْعَصْرِ بِمَا قَالَ بِهِ فُقَهَاؤُهُ فِي الْمَسَائِلِ، أَوْ شُيُوعُ الْأَدِلَّةِ الَّتِي تَلَقَّاهَا المجتهدون من مشايخهم بَيْنَ أَهْلِ ذَلِكَ الْعَصْرِ وَلَوْ مِنْ قَبْلِ ظُهُورِ الْمُجْتَهِدِ مِثْلَ سَبْقِ نَافِعِ بْنِ أَبِي نُعَيْمٍ إِلَى عَدَمِ ذِكْرِ الْبَسْمَلَةِ قَبْلَ أَنْ يَقُولَ مَالِكٌ بِعَدَمِ جُزْئِيَّتِهَا لِأَنَّ مَالِكًا تَلَقَّى أَدِلَّةَ نَفْيِ الْجُزْئِيَّةِ عَنْ عُلَمَاءِ الْمَدِينَةِ وَعَنْهُمْ أَوْ عَنْ شُيُوخِهِمْ تَلَقَّى نَافِعُ بْنُ أَبِي نُعَيْمٍ»[1].

ولا شك أن كلامه هذا لا يصمد أمام شواهد فقهية كثيرة، كان الفقهاء فيها على وفاق قراءة أهل أمصارهم، ككثير من مسائل الفقه الحنفي الجارية على وفاق قراءة ابن مسعود بالكوفة، وكثير من مسائل الفقه الشافعي الجارية على وفاق قراءة أهل مكة، وهو ما يَسْهُل معه القول بأن الخلاف في البسملة نفيا وإثباتا هو من مسائل الفقه التي تأثر فيها الفقهاء بقراءات أمصارهم.

وبترتيب الخلاف في البسملة على الخلاف القرائي جزم الحافظ ابن حجر فيما نقله عنه في ترجمته تلميذه البقاعي في سياق ذكر بعض ما حفظه عنه من فوائد حيث قال: «ومنها بحثه المرقص المطرب في إثبات البسملة آية من الفاتحة أو نفيها، ومحصَّلُه النظر إليها باعتبار طرق

1 - التحرير والتنوير (1/ 145 - 146).



القراء، فمن تواترت في حروفه آية من أول السورة لم تصح صلاة أحد بروايته إلا بقراءتها على أنها آية؛ لأنها لم تصل إليه إلا كذلك، ومن ثم أوجبها الشافعي رحمه الله لكون قراءته قراءة ابن كثير، وهذا من نفائس الأنظار التي ادخرها الله تعالى له»[1].

وكلام ابن حجر هذا عقده صاحب مراقي السعود فقال:

وبعضهم إلى القراءة نظر وذاك للوفاق رأى معتبر

وعلق عليه شارحا في «نشر البنود» بقوله: «يعني أن الحافظ ابن حجر قال: ينظر إلى القراءات، وذلك أي النظر إلى القراءات رأي معتبر؛ لما فيه من التوفيق بين كلام الأئمة، فلا خلاف حينئذ»[2].

وأورد الشيخ محمد البناني في حاشيته على شرح الشيخ عبد الباقي الزرقاني لمختصر خليل، خلاصة كلام ابن حجر ناقلا له عن البقاعي، وعلق عليه بقوله: «قال بعض العلماء: وبهذا الجواب البديع يرتفع الخلاف بين أئمة الفروع، ويرجع النظر إلى كل قارئ من القراء بانفراده، فمن تواترت في حرفه تجب على كل قارئ بذلك الحرف وتلك القراءة في الصلاة بها، وتبطل بتركها أيًا كان وإلا فلا. ولا ينظر إلى كونه شافعيا أو مالكيًا أو غيرهما»[3].

قال الشيخ إبراهيم المارغني في القول الأجلى بعد نقل كلام الشيخ بناني: «وسلمه العلامتان الشيخ الرهوني وكنون»[4].

1 - عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران لإبراهيم بن حسن البقاعي (1/ 173).

2 - نشر البنود على مراقي السعود لإبراهيم بن عبد الله العلوي الشنقيطي(1/ 81).

3 - حاشية البناني على الزرقاني شارح خليل (1/ 270).

4 - القول الأجلى في كون البسملة من القرآن أم لا؟ بذيل النجوم الطوالع على الدرر اللوامع ص188 191.



2 . فرض الرجلين في الوضوء.

ودليله قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِ﴾ (المائدة:6).

قرأ نافع وابن عامر والكسائي وحفص: (وَأَرْجُلَكُمْ) بالنصب، وحجتهم أنها معطوفة على الوجوه والأيدي؛ فأوجبوا الغسل عليهما. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وحمزة وشعبة: (وأرجلِكم) بالجر، عطفا على الرءوس[1]. وقرئ في الشاذ بالرفع (وأرجلُكم)، وهي قراءة الحسن البصري والأعمش ورواية رواها الوليد بن مسلم الدمشقي عن نافع المدني[2]، وتقديرها كما ذكر ابن خالويه: «وأرجلُكم مسحها إلى الكعبين كذلك، ابتداء وخبر»[3].

وقد انبنى على هذا الاختلاف في القراءة اختلاف بين الفقهاء في فرض الرجلين في الوضوء، هل هو الغسل أم المسح؟ أم هل هما معًا؟ أم أن المكلف مخير بين واحد منهما[4]؟

فمذهب المالكية كمذهب عامة المذاهب السنية أن الواجب في الرجلين الغسل.

قال الإمام النووي: «أجمع المسلمون على وجوب غسل الرجلين، ولم يخالف في ذلك من يعتد به»[5].

1 التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني ص98 وحجة القراءات لابن زنجلة ص 222.
2 أحكام القرآن لابن العربي (2/ 70) وغاية النهاية لابن الجزري (2/ 360).
3 مختصر شواذ القراءات لابن خالويه ص37.
4 بداية المجتهد لابن رشد الحفيد (1/ 21- 22).
5 المجموع (1/ 447).



وذلك ترجيح لقراءة النصب في الآية بالسنة، ويكون المعنى عليها: «إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرْجَلَكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم»[1].

قال الإمام ابن العربي: «وَطَرِيقُ النَّظَرِ الْبَدِيعِ أَنَّ الْقِرَاءَتَيْنِ مُحْتَمَلَتَانِ، وَأَنَّ اللُّغَةَ تَقْضِي بِأَنَّهُمَا جَائِزَتَانِ، فَرَدَّهُمَا الصَّحَابَةُ إلَى الرَّأْسِ مَسْحًا، فَلَمَّا قَطَعَ بِنَا حَدِيثُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَوَقَفَ فِي وُجُوهِنَا وَعِيدُهُ[2]، قُلْنَا: جَاءَتْ السُّنَّةُ قَاضِيَةً بِأَنَّ النَّصْبَ يُوجِبُ الْعَطْفَ عَلَى الْوَجْهِ وَالْيَدَيْنِ، وَدَخَلَ بَيْنَهُمَا مَسْحُ الرَّأْسِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ وَظِيفَتُهُ كَوَظِيفَتِهِمَا؛ لِأَنَّهُ مَفْعُولٌ قَبْلَ الرِّجْلَيْنِ لَا بَعْدَهُمَا، فَذُكِرَ لِبَيَانِ التَّرْتِيبِ لَا لِيَشْتَرِكَا فِي صِفَةِ التَّطْهِيرِ، وَجَاءَ الْخَفْضُ لِيُبَيِّنَ أَنَّ الرِّجْلَيْنِ يُمْسَحَانِ حَالَ الِاخْتِيَارِ عَلَى حَائِلٍ، وَهُمَا الْخُفَّانِ بِخِلَافِ سَائِرِ الْأَعْضَاءِ، فَعَطَفَ بِالنَّصْبِ مَغْسُولًا عَلَى مَغْسُولٍ، وَعَطَفَ بِالْخَفْضِ مَمْسُوحًا عَلَى مَمْسُوحٍ، وَصَحَّ الْمَعْنَى فِيهِ»[3].

أما قراءة الجر فقد تأولها أهل السنة على وجوه، أجودها أن العطف فيها على اللفظ دون المعنى، وأن الجر فيها للجوار، وهو شائع في كلام العرب وعليه شواهد عديدة[4].

وبعضهم كما أشار الإمام ابن العربي في كلامه المتقدم حاول إعمال القراءتين بالجمع بينهما بدل الترجيح، بحمل قراءة النصب على غسل

1 تفسير الطبري (8/ 188).

2 يعني حديث :«ويل للأعقاب من النار». الموطأ: باب العمل في الوضوء، ح49 (2/ 26).

3 أحكام القرآن (2/ 72).

4 الجامع لأحكام القرآن (6/ 91 94) وبداية المجتهد (1/ 22).



الرجلين في الحضر، وقراءة الجر على مسحهما في السفر[1].

3 - متى يحل قرب المرأة بعد الحيض؟

دليله قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرۡنَ فَأۡتُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾ (البقرة:222).

قرأ حمزة، والكسائي، وشعبة عن عاصم، وخلف العاشر: (حتّى يَطَّهَّرنَ) بتشديد الطاء والها، وأصلها «يتَطَهَّرن»، وكذا هي في مصحف أبي وابن مسعود.[2] وقرأ الباقون: (حَتَّى يَطْهُرْنَ) بتخفيف الطاء، وإسكان الراء[3].

قال الإمام الطبري:«وأما الذين قرءوه بتخفيف «الهاء» وضمها، فإنهم وجهوا معناه إلى: ولا تقربوا النساء في حال حيضهنّ حتى ينقطع عنهن دم الحيض ويَطهُرن... وأما الذين قرءوا ذلك بتشديد«الهاء» وفتحها، فإنهم عنوا به: حتى يغتسلن بالماء. وشددوا «الطاء» لأنهم قالوا: معنى الكلمة: حتى يتطهَّرْنَ، أدغمت «التاء» في«الطاء» لتقارب مخرجيهما»[4].

وقال أبو حيان: «وَقِرَاءَةُ التَّشْدِيدِ مَعْنَاهَا حَتَّى يَغْتَسِلْنَ، وَقِرَاءَةُ التَّخْفِيفِ مَعْنَاهَا يَنْقَطِعُ دَمُهُنَّ قَالَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ وَغَيْرُهُ»[5].

---

1 الجامع لأحكام القرآن (6/ 93) والبرهان في علوم القرآن (2/ 52).

2 المحرر الوجيز لابن عطية (1/ 298) والبحر المحيط لأبي حيان (2/ 424).

3 تقريب النّشر في القراءات العشر لابن الجزري ص96.

4 تفسير الطبري (4/ 383 -384).

5 البحر المحيط (2/ 424).



وخالفهما الإمام ابن عطية فذهب إلى أن القراءتين بمعنى واحد، قال في المحرر الوجيز: «وكل واحدة من القراءتين تحتمل أن يراد بها الاغتسال بالماء، وأن يراد بها انقطاع الدم وزوال أذاه، وما ذهب إليه الطبري من أن قراءة شد الطاء مضمنها الاغتسال وقراءة التخفيف مضمنها انقطاع الدم أمر غير لازم»[1].

لكن معظم من فسر الآية على مقتضى القراءتين فرَّق بينهما في المعنى، كما فسره بوضوح الإمام ابن خالويه حيث قال:«فالحجة لمن شدد أنه طابق بين اللفظين، لقوله: (فإذا تطهرن)، والحجة لمن خفف أنه أراد: حتى ينقطع الدم؛ لأن ذلك ليس من فعلهن. ثم قال: (فإذا تطهَّرن) يعني بالماء»[2].

وبناء على اختلاف القراءتين في الدلالة وقع الخلاف فيما يحل به جماع الزوجة بعد الطهر، أهو غسل المحل بالماء فقط كما تفيده قراءة (يطْهُرن) بالتخفيف، أم هو الاغتسال كما تفيده قراءة (يطَّهَّرن) بالتشديد؟

قال أبو حيان: «وَسَبَبُ الْخِلَافِ أَيُحْمَلَ التَّطَهُّرُ بِالْمَاءِ عَلَى التَّطَهُّرِ الشَّرْعِيِّ أَوِ اللُّغَوِيِّ؟ فَمَنْ حَمَلَهُ عَلَى اللُّغَوِيِّ قَالَ: تَغْسِلُ مَكَانَ الْأَذَى بِالْمَاءِ، وَمَنْ حَمَلَهُ عَلَى الشَّرْعِيِّ حَمَلَهُ عَلَى أَخَفِّ النَّوْعَيْنِ، وَهُوَ الْوُضُوءُ، لِمُرَاعَاةِ الْخِفَّةِ، أَوْ عَلَى أَكْمَلِ النَّوْعَيْنِ وَهُوَ أَنْ تَغْتَسِلَ كَمَا تَغْتَسِلَ لِلْجَنَابَةِ إِذْ بِهِ يَتَحَقَّقُ الْبَرَاءَةُ مِنَ الْعُهْدَةِ. وَالِاغْتِسَالُ بِالْمَاءِ مُسْتَلْزِمٌ

1 المحرر الوجيز (1/ 298).

2 الحجة في القراءات السبع ص96.



لِحُصُولِ انْقِطَاعِ الدَّمِ، لِأَنَّهُ لَا يُشْرَعُ إِلَّا بَعْدَهُ»[1].

فالأول مذهب الحنفية إذا طهرت لأكثر أمد الحيض، حملا لقراءة التشديد على قراءة التخفيف؛ من باب حمل المحكم على المتشابه[2]، كما تقدم في تقرير منهج تعاملهم مع ما تعددت فيه وجوه القراءة. ووافقهم في هذا القول الأوزاعي وابن حزم من الظاهرية[3].

والثاني مذهب المالكية والجمهور، فلا يحل للزوج قربان زوجه إلا بشرطين النقاء من الدم والاغتسال غسل الجنابة.

قال القاضي عبد الوهاب المالكي: «ودليلنا قوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن) ففيه دليلان: أحدهما: أنه قرئ حتى (يطْهُرن) و(يطّهّرن) بالتخفيف والتشديد، ومعنى التخفيف انقطاع الدم، ومعنى التشديد الاغتسال بالماء، فكان تقديره: حتى يطهُرن ويتطهَّرن بالاغتسال. والثاني: قوله تعالى: (فإذا تطهّرن فأتوهن من حيث أمركم الله) فعلق جواز إتيانهن بأن يتطهرن، وذلك هو الاغتسال»[4].

وقال القرطبي: « قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) يَعْنِي بِالْمَاءِ، وَإِلَيْهِ ذَهَبَ مَالِكٌ وَجُمْهُورُ الْعُلَمَاءِ، وَأَنَّ الطُّهْرَ الَّذِي يَحِلُّ بِهِ جِمَاعُ الْحَائِضِ الَّذِي يَذْهَبُ عَنْهَا الدَّمُ هُوَ تَطَهُّرُهَا بِالْمَاءِ كَطُهْرِ الْجُنُبِ، وَلَا يُجْزِئُ مِنْ ذَلِكَ تَيَمُّمٌ وَلَا غَيْرُهُ، وَبِهِ قَالَ مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَالطَّبَرِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ مَسْلَمَةَ

---

1 البحر المحيط (2/ 425).

2 أحكام القرآن للجصاص (2/ 36) وتبيين الحقائق شرح كنز الدقائق لفخر الدين الزيلعي (1/ 58 59).

3 بداية المجتهد لابن رشد الحفيد (1/ 64).

4 الإشراف على مسائل الخلاف (1/ 197).



وَأَهْلُ الْمَدِينَةِ وَغَيْرُهُمْ.... وَدَلِيلُنَا أَنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ عَلَّقَ الْحُكْمَ فِيهَا عَلَى شَرْطَيْنِ: أَحَدُهُمَا: انْقِطَاعُ الدَّمِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (حَتَّى يَطْهُرْنَ). وَالثَّانِي: الِاغْتِسَالُ بِالْمَاءِ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى: (فَإِذا تَطَهَّرْنَ)، أَيْ: يَفْعَلْنَ الْغُسْلَ بِالْمَاءِ، وَهَذَا مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: (وَابْتَلُوا الْيَتامى حَتَّى إِذا بَلَغُوا النِّكاحَ) (النساء:6)، فَعَلَّقَ الْحُكْمَ وَهُوَ جَوَازُ دَفْعِ الْمَالِ عَلَى شَرْطَيْنِ: أَحَدُهُمَا: بُلُوغُ الْمُكَلَّفِ النِّكَاحَ. وَالثَّانِي: إِينَاسُ الرُّشْدِ».[1]

4 - نقض الوضوء بلمس الأجنبية.

دليله قوله تعالى: ﴿أَوۡ لَٰمَسۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمۡ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ﴾ (النّساء:43 والمائدة:6). قرأ حمزة والكسائي وخلف من العشرة: ﴿أو لمستم النّساء﴾ في الموضعين بالقصر، وقرأ الباقون: ﴿أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ﴾ بالألف بعد اللام على وزن «فاعلتم»[2].

ووجّه ابن زنجلة القراءتين فقال: «قرأ الكوفيون إلا عاصما بالقصر: (لمستم)، ومراده في ذلك أن اللمس هو ما دون الجماع، كالقبلة والغمزة واللمس باليد. وبذلك فإنهم يجعلون الفعل هنا للرجال دون النساء. وأما اختيار الباقين فإنهم فهموا منه المجامعة؛ إذا الألف للمفاعلة، والمفاعلة تكون من اثنين»[3].

وقد انبنى على هذا الخلاف القرائي الاختلافُ في مسألة نقض الوضوء بلمس المرأة الذي هو الجس باليد.

1 الجامع لأحكام القرآن (3/ 89).

2 النشر في القراءات العشر لابن الجزري (2/ 250).

3 حجة القراءات لابن زنجلة ص205.



فذهب الشافعية إلى انتقاض الوضوء باللمس، وقالوا: إن قراءة (لمستم) ظاهرة في مجرد اللمس من غير جماع، وأما قراءة (لامَسْتُمُ) فجعلوها مبالغة في اللمس، ولم يصرفوها إلى معنى آخر، وقالوا: لما أورد الجماع بقوله: ﴿وَلَا جُنُبًا﴾ (النّساء:43) كان تكرار ذلك غير فصيح. واستدلوا بآثار في ذلك عن ابن مسعود وغيره[1].

وخالفهم الحنفية فلم يروا نقض الوضوء بمس اليد، وجعلوا ما تفيده القراءتان من اللّمس والملامسة حقيقة في الجماع، ولكن الله يكني[2].

وتوسّط المالكية في هذه المسألة بين المذهبين، فحملوا معنى اللمس على الجس باليد، لكنهم قيدوه بالقصد وحصول اللذة، فجعلوا نقض وضوء المتوضئ البالغ إنما يكون بلمس شخص يلتذ به عادة، فجعلوا الضابط لنقض الوضوء القصد وحصول اللذة، ونصّوا على أن القبلة تنقض الوضوء مطلقا بين البالغين لأنها مظنّة الشهوة[3].

قال ابن أبي زيد في الرسالة: «ويجب الوضوء من الملامسة للذة، والمباشرة بالجسد للذة، والقبلة للذة»[4].

وقال الإمام ابن العربي: «راعى مالك في اللمس القصد، وجعله الشافعي ناقضا للطهارة بصورته كسائر النواقض»[5].

1 المجموع شرح المهذب للنووي (2/ 23 -24).

2 أحكام القرآن للجصاص (4/ 8 9).

3 بداية المجتهد (1/ 43 44).

4 الرسالة ص11.

5 أحكام القرآن (1/ 564 -565).



«وَسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ: اشْتِرَاكُ اسْمِ اللَّمْسِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ، فَإِنَّ الْعَرَبَ تُطْلِقُهُ مَرَّةً عَلَى اللَّمْسِ الَّذِي هُوَ بِالْيَدِ، وَمَرَّةً تُكَنِّي بِهِ عَنِ الْجِمَاعِ فِي قَوْله تَعَالَى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾ (النساء: 43) وَذَهَبَ آخَرُونَ إِلَى أَنَّهُ اللَّمْسُ بِالْيَدِ، وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ رَآهُ مِنْ بَابِ الْعَامِّ أُرِيدَ بِهِ الْخَاصُّ، فَاشْتَرَطَ فِيهِ اللَّذَّةَ، وَمِنْهُمْ مَنْ رَآهُ مِنْ بَابِ الْعَامِّ أُرِيدَ بِهِ الْعَامُّ فَلَمْ يَشْتَرِطِ اللَّذَّةَ فِيهِ، وَمَنِ اشْتَرَطَ اللَّذَّةَ فَإِنَّمَا دَعَاهُ إِلَى ذَلِكَ مَا عَارَضَ عُمُومَ الْآيَةِ مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - كَانَ يَلْمِسُ عَائِشَةَ عِنْدَ سُجُودِهِ بِيَدِهِ وَرُبَّمَا لَمَسَتْهُ.... وَقَدِ احْتَجَّ مَنْ أَوْجَبَ الْوُضُوءَ مِنَ اللَّمْسِ بِالْيَدِ بِأَنَّ اللَّمْسَ يَنْطَلِقُ حَقِيقَةً عَلَى اللَّمْسِ بِالْيَدِ، وَيَنْطَلِقُ مَجَازًا عَلَى الْجِمَاعِ، وَأَنَّهُ إِذَا تَرَدَّدَ اللَّفْظُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ، فَالْأَوْلَى أَنْ يُحْمَلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى الْمَجَازِ»[1].

قال ابن العربي في رد مذهب الحنفية محتجا لما ذهب إليه المالكية: «وَلَوْ كَانَ مَعْنَى الْقِرَاءَتَيْنِ مُخْتَلِفا لَجَعَلْنَا لِكُلِّ قِرَاءَةٍ حُكْمَهَا، وَجَعَلْنَاهُمَا بِمَنْزِلَةِ الْآيَتَيْنِ، وَلَمْ يَتَنَاقَضْ ذَلِكَ وَلَا تَعَارَضَ؛ وَهَذَا تَمْهِيدُ الْمَسْأَلَةِ. وَيُكْمِلُهُ وَيُؤَكِّدُهُ وَيُوَضِّحُهُ أَنَّ قَوْلَهُ: (وَلا جُنُبًا) أَفَادَ الْجِمَاعَ، وَأَنَّ قَوْله تَعَالَى: (أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ) أَفَادَ الْحَدَثَ، وَأَنَّ قَوْلَهُ: (أَوْ لامَسْتُمُ) أَفَادَ اللَّمْسَ وَالْقُبَلَ؛ فَصَارَتْ ثَلَاثَ جُمَلٍ لِثَلَاثَةِ أَحْكَامٍ، وَهَذَا غَايَةٌ فِي الْعِلْمِ وَالْإِعْلَامِ، وَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ بِاللَّمْسِ الْجِمَاعَ لَكَانَ تَكْرَارًا، وَكَلَامُ الْحَكِيمِ يَتَنَزَّهُ عَنْهُ، وَاَللَّهُ أَعْلَمُ»[2].

---

1 بداية المجتهد (1/ 44).

2 أحكام القرآن (1/ 564- 565).



وسعى الحنابلة في مشهور مذهبهم إلى الجمع بين القراءتين بأن الله عزّ وجلّ أمر بالوضوء من جماع النساء على سبيل الحتم، وهو ما تفيده قراء (لامستم)، ثم أمر به من مسهنّ على سبيل النّدب والاستحباب، وهو ما تفيده قراءة (لمستم). قالوا: «وإذا لم ينتقض الوضوء بمسّ أنثى، فإنه يستحب»[1].

5 - فدية الصيد في الحرم.

دليله قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ (المائدة:95). قرأ عاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف (فجزاءٌ) بالتنوين والرفع على الابتداء والخبر محذوف أي: فعليه جزاء، أو على أنه خبر لمحذوف أي: فالواجب جزاء، أو فاعل لفعل محذوف أي: فيلزمه جزاء, و(مثلُ) برفع اللام صفة لـ«جزاء». وافقهم الأعمش والحسن, والباقون برفع (جزاءُ) من غير تنوين، (مثلِ) بخفض اللام. (فجزاء) مصدر مضاف لمفعوله، أي: فعليه أن يجزئ المقتول من الصيد مثلَه من النعم، ثم حذف المفعول الأول لدلالة الكلام عليه, وأضيف المصدر إلى ثانيها أو (مثل) مقحمة كقولك: مثلي لا يقول كذا أي: إني لا أقول, والمعنى: فعليه أن يجزي مثل ما قتل أي: يجزي ما قتل، فلا يرد أن الجزاء للمقتول لا لمثله.[2]

وقد تعددت مذاهب الفقهاء تبعا لاختلاف القراءة في هذا الموضع: فمختار الحنفية أن المطلوب إنفاق قيمة ما قتل من الصيد،

1 موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور الزحيلي(1 / 275).
2 إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر لابن البنا (1 /256).



اعتمادا على القراءة المتواترة؛ إذ الشيء لا يضاف إلى نفسه.

ومختار الشافعية أن المحرم إذا أصاب صيدا في الحرم فقد وجب عليه مثل المقتول إن كان له مثل، فإن لم يكن له مثل فلا بدّ من المصير إلى القيمة[1].

والذي يطابق دلالة القراءتين ما اختاره المالكية، الذين جعلوا الفداء على سبيل التّخيير بين ذبح مثل الصيد وبين قيمة الصيد. وخلاصة مذهبهم أن جزاء الصيد أحد ثلاثة أنواع على التّخيير: 1 - الفدية وهي: مثل الصيد الذي قتله من النّعم، 2. أو قيمة الصيد طعاما، 3. أو عدل ذلك الطعام صياما لكلّ مدّ صوم يوم.

قال القيرواني في الرسالة: «ومن أصاب صيدا فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم، يحكم به ذوا عدل من فقهاء المسلمين....، وله أن يختار ذلك، أو كفارة طعام مساكين، أن ينظر إلى قيمة الصيد طعاما فيتصدق به، أو عدل ذلك صياما أن يصوم عن كل مد يوما، ولكسر المد يوما كاملا»[2].

وهكذا فإن مختار المالكية أقرب السّبل لإعمال القراءتين جميعا، وفيه يتجلى منهجهم في التعامل مع ما تعددت وجوه قراءته.

6 - هل الإسلام شرط في الإحصان؟

دليله قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحۡصِنَّ فَإِنۡ أَتَيۡنَ بِفَٰحِشَةٖ فَعَلَيۡهِنَّ نِصۡفُ مَا عَلَى ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ مِنَ ٱلۡعَذَابِۚ﴾ (النّساء:25).

---

1 المجموع للنووي (7/ 438) والمغني لابن قدامة (3/ 441).

2 الرسالة لابن أبي زيد ص77 -78.



قرأ الكوفيون إلا حفصا وخلف من العشرة: (فإذا أَحْصَنّ) بفتح الهمزة والصاد، وقرأ الباقون: (فَإِذا أُحْصِنَّ) بضم الهمزة، وكسر الصاد[1].

قال ابن العربي: «وَقُرِئَ (أَحْصَنَّ) بِفَتْحِ الْهَمْزَةِ وَ(أُحْصِنَّ) بِضَمِّهَا، فَمَنْ قَرَأَ بِالْفَتْحِ قَالَ مَعْنَاهُ: أَسْلَمْنَ، وَالْإِسْلَامُ أَحَدُ مَعَانِي الْإِحْصَانِ. وَمَنْ قَرَأَ (أُحْصِنَّ) بِالضَّمِّ قَالَ مَعْنَاهُ: زُوِّجْنَ»[2].

وقد انبنى على اختلاف تفسير الإحصان في الآية تبعا لاختلاف القراءة فيها خلافٌ بين الفقهاء في اشتراط الإسلام في إقامة الحد على الأمة على مذهبين:

الأول: مذهب ابن عباس، وهو أن الإحصان في هذه الآية هو التّزوج، وعليه فلا حد على الأمة حتى تتزوج، مسلمة كانت أم كافرة.

الثاني: مذهب ابن مسعود، وهو أن الإحصان في هذه الآية هو الإسلام، وعليه فعلى الأمة المسلمة الحد تزوجت أم لا[3].

قال أبو زرعة ابن زنجلة بعد توجيه القراءتين: «وَهَذَا مَذْهَب ابْن عَبَّاس قَالَ: لَا تجلد إِذا زنت حَتَّى تتَزَوَّج، وَكَانَ ابْن مَسْعُود يَقُول: إِذا أسلمت وزنت جلدت وَإِن لم تتَزَوَّج»[4].

وفصل القرطبي الكلام في بيان هذين المذهبين قائلا: «إِذَا زَنَتِ الْأَمَةُ الْمُسْلِمَةُ جُلِدَتْ نِصْفَ جَلْدِ الْحُرَّةِ، وَإِسْلَامُهَا هُوَ إِحْصَانُهَا فِي

1 النشر في القراءات العشر (1/ 517).
2 أحكام القرآن (1/ 517).
3 الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (5/ 143).
4 حجة القراءات ص198.



قَوْلِ الْجُمْهُورِ: ابْنِ مَسْعُودٍ وَالشَّعْبِيّ وَالزُّهْرِيّ وَغَيْرِهِمْ. وَعَلَيْهِ فَلَا تُحَدُّ كَافِرَةٌ إِذَا زَنَتْ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيّ فِيمَا ذَكَرَ ابْنُ الْمُنْذِرِ. وَقَالَ آخَرُونَ: إِحْصَانُهَا التَّزَوُّجُ بِحُرٍّ. فَإِذَا زَنَتِ الْأَمَةُ الْمُسْلِمَةُ التي لم تتزوج فلا حد عليها، قاله سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ وَالْحَسَنُ وَقَتَادَةُ، وَرُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي الدَّرْدَاءِ، وَبِهِ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ»[1].

وقد أخذ المالكية ومعهم الحنفية بقول ابن مسعود، فنصّوا على أن الإحصان لا يتم إلا بالإسلام، لأن الحدّ تطهير، والكافر ليس من أهل التّطهير.

قال ابن العربي: «الْإِحْصَانُ هُوَ الْإِسْلَامُ مِنْ غَيْرِ شَكٍّ؛ لِأَنَّهُ أَوَّلُ دَرَجَاتِ الْإِحْصَانِ، فَلَا يَنْزِلُ عَنْهُ إلَّا بِدَلِيلٍ، وَيَكُونُ تَقْدِيرُ الْآيَةِ: وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَنْ يَنْكِحَ الْحَرَائِرَ الْمُؤْمِنَاتِ فَلْيَنْكِحْ الْمَمْلُوكَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ، فَإِذَا أَسْلَمْنَ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْحَرَائِرِ مِنْ الْحَدِّ. وَلَا يَتَنَصَّفُ الرَّجْمُ، فَلْيَسْقُطْ اعْتِبَارُهُ. وَيَكُونُ الْمُرَادُ مَا يَتَشَطَّرُ وَهُوَ الْجَلْدُ»[2].

وأخذت الشافعية بقول عبد الله بن عباس، فقالوا: ليس الإسلام من شروط إحصان الرجم، في حدّ الذّمي إذا ترافع إلينا.

وناقشهم ابن العربي مذهبهم بوجهين فقال: «وَعَلَى قَوْلِ الْآخَرِينَ يَكُونُ التَّقْدِيرُ: فَإِذَا تَزَوَّجْنَ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْأَبْكَارِ مِنْ الْعَذَابِ، وَهُوَ الْجَلْدُ. وَنَحْنُ أَسَدُّ تَأْوِيلًا لِوَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا: أَنَّ قَوْلَهُ: الْمُؤْمِنَاتُ، يَقْتَضِي الْإِسْلَامَ. فَقَوْلُهُ: (فَإِذَا أُحْصِنَّ) (النساء: 25) يَجِبُ أَنْ يُحْمَلَ عَلَى فَائِدَةٍ مُجَرَّدَةٍ.

---

1 الجامع لأحكام القرآن (5/ 143).

2 أحكام القرآن (1/ 517).



الثَّانِي: أَنَّ الْمُسْلِمَةَ دَاخِلَةٌ تَحْتَ قَوْلِهِ: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ) (النور: 2)، فَتَنَاوَلَهَا عُمُومُ هَذَا الْخِطَابِ. فَإِنْ قِيلَ: فَخُذُوا الْكَافِرَ بِهَذَا الْعُمُومِ، قُلْنَا: الْكَافِرُ لَهُ عَهْدٌ أَلَّا نَعْتَرِضَ عَلَيْهِ. فَإِنْ قِيلَ: فَالرَّقِيقُ لَا عَهْدَ لَهُ. قُلْنَا: الرِّقُّ عَهْدٌ إذَا ضُرِبَ عَلَيْهِ لَمْ يَكُنْ بَعْدَهُ سَبِيلٌ إلَيْهِ إلَّا بِطَرِيقِ التَّأْدِيبِ وَالْمَصْلَحَةِ لِتَظَاهُرِهِ بِالْفَاحِشَةِ إنْ أَظْهَرَهَا»[1].

7 - **سنية العمرة أو وجوبها.**

دليله قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ﴾(البقرة: 196).

القراءة المتواترة فيها عن العشرة النصب في لفظ (والعمرةَ) عطفا على «الحجَّ»، فتكون من مشمولات الأمر بالإتمام. قال ابن قدامة: «وَلَنَا يعني الحنابلة قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ﴾ (البقرة: 196) . وَمُقْتَضَى الْأَمْرِ الْوُجُوبُ، ثُمَّ عَطَفَهَا عَلَى الْحَجِّ، وَالْأَصْلُ التَّسَاوِي بَيْنَ الْمَعْطُوفِ وَالْمَعْطُوفِ عَلَيْهِ» .[2]

وقرأها في الشاذ علي وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر والشعبي وأبو حيوة (والعمرةُ لله) بالرفع على الابتداء والخبر، فتخرج العمرة عن الأمر المحمول على الوجوب، وينفرد به الحج[3].

وبمقتضى قراءة الرفع أخذ المالكية فذهبوا إلى أن العمرة سنة مؤكدة وليس واجبة[4].

---

1 أحكام القرآن (1/ 517- 518).

2 المغني (3/ 218).

3 البحر المحيط لأبي حيان (2/ 255) وإعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري (1/ 236- 237).

4 الموطأ: جامع ما جاء في العمرة، ح1261 (3/ 503) ومواهب الجليل في شرح مختصر خليل



قال ابن رشد الجد: «العمرة على مذهب مالك سنة وليست بفريضة. وذهب ابن الماجشون إلى أنها فريضة، وهو مذهب ابن الجهم. والذي ذهب إليه مالك هو الصحيح؛ لأن فرض الحج إنما وجب لقول الله عز وجل: (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلا) (آل عمران: 97)، وأما قَوْله تَعَالَى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 196)، فإنما هو أمر بالإتمام لمن دخل فيهما. وقد قرئ (والعمرةُ لله) على الابتداء والخبر، فلا متعلق لأحد بإيجاب العمرة في هذه الآية وإنما هي سنة».[1]

وقال ابن العربي مستدلا بقراءة الرفع على سنية العمرة: «رُوِيَ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَرَأَ «وَالْعُمْرَةُ» بِالرَّفْعِ لِلْهَاءِ، وَحَكَى قَوْمٌ أَنَّهُ إنَّمَا فَرَّ مِنْ فَرْضِ الْعُمْرَةِ؛ وَهَذَا لَا يَصِحُّ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّ الْقِرَاءَةَ يَنْبَنِي عَلَيْهَا الْمَذْهَبُ، وَلَا يُقْرَأُ بِحُكْمِ الْمَذْهَبِ»[2].

فيكون المالكية ما عدا ابن الماجشون منهم ومعهم الحنفية[3]، قد استدلوا فيما استدلوا به على سنية العمرة بهذه القراءة المروية عن هذه الكوكبة من الصحابة والتابعين وإن كانت من شواذ القراءة، واحتجوا بها على المخالفين كالشافعي وأحمد في إحدى الروايتين عنهما القائلين بوجوب العمرة كالحج[4] أخذا بظاهر القراءة المتواترة فيها.

للحطاب (2/ 466- 467).

1 المقدمات الممهدات لابن رشد (1/ 400).

2 أحكام القرآن (1/ 170).

3 أحكام القرآن للجصاص (1/ 328).

4 الأم للشافعي: كتاب الحج: باب هل تجب العمرة وجوب الحج؟ (2/ 144) والمغني لابن قدامة (3/ 218).وهو أيضا مذهب الإمام البخاري، فقد بوب في كتاب العمرة من صحيحه بابا بعنوان: «باب وجوب العمرة وفضلها»، وساق تحته تعليقا: وقال ابن عباس رضي الله عنهما.: إنها لقرينتها في كتاب الله (وأتموا الحج والعمرة لله).



8 - محل الفيئة من الإيلاء.

دليله قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾(البقرة:226).

هذا لفظ القراءة المتواترة الموافقة للمصحف الإمام، وعليها قراءة الجماعة. وفي قراءة أبي بن كعب وابن مسعود (فإن فاءوا فيهن فإن الله غفور رحيم) ، وروي عن أبيٍّ أيضا (فإن فاءوا فيها)[1].

فالقراءة المتواترة تفيد صحة الفيئة في الأربعة الأشهر وبعد انقضائهن، وهو مذهب المالكية أخذا بعموم القراءة المتواترة[2].

قال أبو حيان: «وَالْقِرَاءَةُ المتواترة: فإن فاؤوا بِغَيْرِهِنَّ، أَوْ فِيهَا، فَاحْتُمِلَ أَنْ يَكُونَ التَّقْدِيرُ: فَإِنْ فاؤوا فِي الْأَشْهُرِ، وَاحْتُمِلَ أَنْ يكون: فإن فاؤوا بَعْدَ انْقِضَائِهَا»[3].

أما القراءة الشاذة فمفادها أن محل الفيئة الأربعة الأشهر ولا تقبل بعدها، فإن لم يفئ فيها طُلِّقت عليه، وهو مذهب أبي حنيفة[4].

وهذا نموذج ينعكس فيه المنهج الغالب على المدرسة المالكية في عدم إعمال القراءة الشاذة إلا في النادر من المسائل.

9 - تتابع الصيام في القضاء والكفارة.

دليله قوله تعالى: (فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ) (المائدة:89).

هذه الآية من سورة المائدة جاءت في سياق الحديث عن كفارة

---

1 البحر المحيط لأبي حيان (2/ 449).

2 حاشية الدسوقي بهامش الشرح الكبير للدردير (2/ 428).

3 البحر المحيط (2/ 449).

4 بدائع الصنائع للكاساني (2/ 176).



اليمين، وقد قرأها أبي بن كعب وابن مسعود بلفظ: (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات)[1].

فأخذ الحنفية بوجوب التتابع في قضاء صوم الفرض وفي صيام الكفارات، إعمالا لهذه القراءة الشاذة[2].

وذهب الإمام مالك ومعه الشافعي إلى عدم وجوب التتابع في قضاء صيام الفرض وصيام الكفارة.

قال ابن رشد الحفيد: «وأَمَّا الْمَسْأَلَةُ الثَّالِثَةُ وَهِيَ اخْتِلَافُهُمْ فِي اشْتِرَاطِ تَتَابُعِ الْأَيَّامِ الثَّلَاثَةِ فِي الصِّيَامِ: فَإِنَّ مَالِكًا، وَالشَّافِعِيَّ لَمْ يَشْتَرِطَا فِي ذَلِكَ وُجُوبَ التَّتَابُعِ، وَإِنْ كَانَا اسْتَحَبَّاهُ، وَاشْتَرَطَ ذَلِكَ أَبُو حَنِيفَةَ، وَسَبَبُ اخْتِلَافِهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْئَانِ:

أَحَدُهُمَا: هَلْ يَجُوزُ الْعَمَلُ بِالْقِرَاءَةِ الَّتِي لَيْسَتْ فِي الْمُصْحَفِ، وَذَلِكَ أَنَّ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ).

وَالسَّبَبُ الثَّانِي: اخْتِلَافُهُمْ هَلْ يُحْمَلُ الْأَمْرُ بِمُطْلَقِ الصَّوْمِ عَلَى التَّتَابُعِ، أَمْ لَيْسَ يُحْمَلُ؟ إِذَا كَانَ الْأَصْلُ فِي الصِّيَامِ الْوَاجِبِ بِالشَّرْعِ إِنَّمَا هُوَ التَّتَابُعُ»[3].

إلا أن الإمام مالكا وإن كان لا يوجب التتابع فإنه كان يذهب إلى استحبابه استئناسا بهذه القراءة.

قال رحمه الله: «وأحب إليَّ أن يكون ما سمى الله في القرآن يصام

1 الجامع لأحكام القرآن (1/ 47).

2 ينظر أحكام القرآن للجصاص (4/ 121).

3 بداية المجتهد (2/ 180).



متتابعا»[1].

قال الإمام ابن عطية: «وقرأ أبي بن كعب (فصيام ثلاثة أيام متتابعات)(المائدة:89)، وكذلك عبد الله بن مسعود وإبراهيم النخعي، وقال بذلك جماعة من العلماء منهم مجاهد وغيره، وقال مالك رحمه الله وغيره: إن تابع فحسن وإن فرق أجزأ»[2].

ويوضح ذلك أنه كان لا يرى الإعادة على من فرق قضاء رمضان قائلاً: «لَيْسَ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ، وَذلِكَ مُجْزِئٌ عَنْهُ. وَأَحَبُّ ذلِكَ إِلَيَّ أَنْ يُتَابِعَهُ»[3].

واستحباب مالك التتابع في قضاء الصيام وفي الكفارة مثلما فيه موافقة لقراءة أُبيٍّ وابن مسعود المتقدمة، فيه أيضا ما لا يخفى من مراعاة الخلاف التي هي أصل معتبر من أصول مذهبه رحمه الله.

خاتمة

يظهر من هذا التطواف في مناحي هذا البحث لعدة نتائج:

. المحل الرفيع الذي تحتله القراءات القرآنية المتواترة في الدرس الفقهي عند السادة المالكية، باعتبارها وجوها للقرآن الكريم الذي هو أصل الأصول في باب الاجتهاد.

- تميز منهج المالكية بسعة المجال في استثمار وجوه القراءات المتواترة وإعمالها في استنباط الأحكام، باعتبار كل وجه منها آية مستقلة تصلح دليلا منفصلا في يد المجتهد للنظر والاجتهاد.

1 الموطأ: 305 والاستذكار لابن عبد البر (10/ 191).
2 المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (2/ 232).
3 الموطأ: ح 1077 (3/ 436) ط. الأعظمي.



.منهج المالكية في التعامل مع شواذ القراءة في باب الأحكام وإن كان يطبعه الحذر والاحتشام، تغليبا للاحتياط والشك في ثبوتها عمن نقلت عنه كابن مسعود، أو في قرآنيتها لاحتمال أن تكون من قبيل التفسير، فإن لهذا المنهج استثناءات عدة سار فيها المالكية وإمام المذهب منهم بالخصوص على وفاق هذه القراءات الشاذة، مراعاة إما لجلالة من نقلها من الصحابة، أو لشهرتها واستفاضة نقلها مع مخالفتها للمصحف. كما رأينا نماذج تطبيقية من ذلك.

ولا شك أن تتبع مزيد من النماذج والأمثلة العاكسة لهذا المنهج المالكي في استثمار القراءات في الدرس الفقهي يحتاج إلى بحث أوفر وقتا وأضخم جهدا، عسى الله عز اسمه أن يتيحه في قابل الأيام، إنه بكل جميل كفيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل.





فهرس المصادر والمراجع

المصحف الشريف برواية حفص عن عاصم.

. الإبانة عن معاني القراءات لمكي بن أبي طالب القيسي، تح د. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المكتبة الفيصلية مكة المكرمة، ط3/ 1405هـ 1985م.

.إبراز المعاني من حرز الأماني لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الدمشقي، المعروف بأبي شامة، نشر دار الكتب العلمية.

. الإتقان في علوم القرآن للسيوطي تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة المشهد الحسن، ط1/ 1387هـ 1967م.

. أثر القراءات في الفقه الإسلامي لعبد القوي صبري عبد الرؤوف، أضواء السلف الرياض، ط1 / 1418هـ.

. الأحرف السبعة للقرآن لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، تح د. عبد المهيمن طحان، طبعة مكتبة المنارة مكة المكرمة، ط1/ 1408هـ.

.أحكام القرآن لأبي بكر أحمد بن علي الجصاص الحنفي، تح محمد صادق القمحاوي، نشر دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1/ 1405هـ.

. أحكام القرآن للقاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي، تح محمد عبد القادر عطا، نشر دار الكتب العلمية بيروت، ط3/ 1424هـ 2003م. وتح علي محمد البجاوي، طبعة دار إحياء الكتب العربية، ط1/ 1376هـ 1957م.

. اختلاف القراءات وأثره في التفسير واستنباط الأحكام للدكتور



عبد الهادي حميتو، طبعة وزارة العدل والشؤون الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمملكة البحرين، ط1 /1431هـ 2010م.

. الأم للإمام الشافعي، نشر دار المعرفة بيروت، سنة 1410هـ 1990م.

. إعراب القراءات الشواذ لأبي البقاء العكبري (ت616هـ)، تحقيق محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب بيروت، ط1 /1417هـ 1996م.

. الاستذكار لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه «الموطأ» من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تصنيف الحافظ أبي عمر بن عبد البر، تحقيق د. عبد المعطي أمين قلعجي. دار قتيبة للطباعة والنشر. بيروت، دار الوعي، حلب القاهرة، ط1 /1414هـ 1993م.

. الإشراف على نكت مسائل الخلاف للقاضي عبد الوهاب بن نصر البغدادي المالكي، تح الحبيب بن طاهر، طبعة دار ابن حزم، ط1 /1420هـ 1999م.

. البحر المحيط في التفسير لأبي حيان الغرناطي، تح صدقي محمد جميل، نشر دار الفكر بيروت، سنة 1420هـ.

. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، طبعة دار الكتب العلمية، ط2 /1406هـ 1986م.

. بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الحفيد، نشر دار الحديث القاهرة، سنة 1425هـ 2004م.

. البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي إمام الحرمين عبد الملك بن



عبد الله الجويني، تح صلاح بن محمد بن عويضة، نشر دار الكتب العلمية، ط1 /1418هـ 1997م.

. البرهان في علوم القرآن للزركشي، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، نشر دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، ط1 /1376هـ 1957م.

. بيان المختصر (شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي) لأبي القاسم محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني، تح محمد مظهر بقا، طبعة دار المدني السعودية، ط1 /1406هـ 1986م.

. تبيين الحقائق في شرح كنز الدقائق لفخر الدين الزيلعي الحنفي، دار المعرفة بيروت، ط2 /بدون تاريخ.

. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه لابن الهمام، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.

. تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تح د. عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات الإسلامية بدار هجر، نشر دار هجر، ط1 /1422هـ 2001م.

. التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، تحقيق محمد حسن هيتو، بيروت مؤسسة الرسالة، ط2 /1981م.

. التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني، تح أوتوز تريزل، طبعة دار الكتاب العربي بيروت، ط2 /1404هـ 1984م.



.جمع الجوامع لتاج الدين عبد الوهاب السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت.

.حاشية العلامة محمد البناني على شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع لابن السبكي، دار الفكر بيروت، بدون تاريخ.

.حاشية محمد بن الحسن البناني على هامش الزرقاني على مختصر خليل، طبعة قديمة.

. الحجة في القراءات السبع لابن خالويه، تح د. عبد العال سالم مكرم، نشر دار الشروق بيروت، ط4 /1401هـ .

. حجة القراءات لعبد الرحمن بن محمد، أبي زرعة ابن زنجلة، تح سعيد الأفغاني، نشر دار الرسالة.

. ذيول تذكرة الحفاظ (الحسيني وابن فهد والسيوطي) تحقيق حسام الدين المقدسي ، دار الكتب العلمية بيروت .

.رسالة ابن أبي زيد القيرواني، طبعة دار الفكر.

. طبقات الفقهاء لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي، هذبه محمد بن مكرم ابن منظور، تح إحسان عباس، نشر دار الرائد العربي بيروت، ط1 /1970م.

.كنز المعاني في شرح حرز الأماني لأبي إسحاق إبراهيم الجعبري (من مقدمة الكتاب إلى نهاية باب الهمزتين من كلمتين) تحقيق يوسف محمد شفيع عبد الرحيم، رسالة ماجستير بكلية القرآن الكريم بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، تحت إشراف رئيس قسم القراءات بالكلية د. محمد بن سيدي محمد محمد الأمين، سنة 1420هـ (مرقونة).



. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لأبي محمد عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي، تح عبد السلام عبد الشافي محمد، نشر دار الكتب العلمية بيروت، ط1 /1422هـ.

. مختصر التحرير شرح الكوكب المنير لأبي البقاء محمد بن أحمد الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي، طبعة مكتبة العبيكان، ط2 /1418هـ 1997م.

.مختصر العلامة خليل لخليل بن إسحاق بن موسى الجندي المالكي، تح أحمد جاد، طبعة دار الحديث القاهرة، ط1 /1426هـ 2005م.

. مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه، مكتبة المتنبي القاهرة، بدون تاريخ.

.المرشد الوجيز إلى علوم تتعلق بالكتاب العزيز لأبي شامة، تح طيار آلتي قولاج، دار ابن كثير. دمشق بيروت، سنة 1395هـ 1975م.

. المدونة لمالك بن أنس الأصبحي المدني، نشر دار الكتب العلمية، ط1 /1415هـ 1994م.

. المنتقى شرح الموطإ لأبي الوليد سليمان بن خلف التجيبي الباجي، نشر مطبعة السعادة مصر، ط1 /1332هـ تصوير دار الكتاب الإسلامي القاهرة، ط2، بدون تاريخ.

. منجد المقرئين ومرشد الطالبين لشمس الدين ابن الجزري، طبعة دار الكتب العلمية، ط1 /1420 هـ 1999م.

. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار للذهبي، نشر دار الكتب العلمية، ط1 /1417هـ 1997م.



. المقدمات الممهدات لأبي الوليد بن رشد القرطبي، تح د. محمد حجي، طبعة دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1 /1408هـ 1988م.

. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن محمد الطرابلسي المعروف بالحطاب الرعيني المالكي، نشر دار الفكر، ط3 /1412هـ 1992م.

.الموطأ للإمام مالك بن أنس الأصبحي، تح محمد مصطفى الأعظمي، نشر مؤسسة زايد بن سلطان آل نهيان للأعمال الخيرية والإنسانية أبو ظبي الإمارات العربية المتحدة، 1425هـ 2004م.

.موسوعة الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي، طبعة دار الفكر. دمشق.

النجوم الطوالع على الدرر اللوامع لإبراهيم المارغني، دار الفكر للطباعة والنشر، سمنة 1415هـ 1995م.

.الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لمحمد بن عبد الرحمن السخاوي ، دار الجيل بيروت .

.عنوان الزمان بتراجم الشيوخ والأقران لإبراهيم بن حسن البقاعي، تحقيق وتقديم د. حسن حبشي مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة مركز تحقيق التراث، ط1 /1422هـ 2002م.

. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع لولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبد الرحيم العراقي، تح محمد تامر حجازي، نشر دار الكتب العلمية، ط1 /1425هـ 2004م.

.غيث النفع في القراءات السبع لأبي الحسن علي النوري الصفاقسي،



تح أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفياني، طبعة دار الكتب العلمية، ط1 /1425هـ 2004م.

. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير لمحمد بن علي الشوكاني، دار الفكر بيروت.

. القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية لمحمد حبش، نشر دار الفكر دمشق، ط1 /1419هـ 1999م.

.سير أعلام النبلاء للذهبي، تح جماعة من المحققين بإشراف الشيخ شعيب الأرناؤوط، نشر مؤسسة الرسالة، ط3 /1405 هـ 1985م.

.الشرح الكبير على مختصر خليل للشيخ أحمد الدردير، وبحاشيته حاشية الدسوقي، طبعة دار الفكر، بدون تاريخ.

.شرح الموطأ لمحمد عبد العظيم الزرقاني، دار المعرفة بيروت، سنة 1401هـ.

.ولله الحمد والمنة.





أبحاث في المنهج



نظرات في مفهوم التجديد الأصولي

في فكرالعلامة عبد الله بن بيّه

د. إيهاب محمد جاسم اللمعي

محاضر بكلية الإمام الأعظم - سامراء - العراق



يلقي التجديد في الدرس الأصولي بظلاله على كل علوم الشريعة، وهذه ميزة يمتاز بها الدرس الأصولي باعتباره يمثل البوصلة الحاكمة والناظمة لمجمل علوم الشريعة، وكذا باعتباره يمثل الوساطة العملية والمنهجية لقراءة النصوص وتفسيرها وتعليلها.

لكن ومع توالي محاولات التجديد في الدرس الأصولي المعاصر، لم تستطع هذه المحاولات في معظمها أن تبني حسب تصورنا - طرحاً منهجياً متكاملاً يمكن أن يكون محتكماً يُحتكم إليه في دعوى التجديد الأصولي وكيفيته ومجاله ووظائفه؛ لكن هذا لا ينفي أن هناك بعض المحاولات التي استطاعت أن تجد لنفسها خصوصية، وتخط لها مساراً تسير فيه ضمن مشروع واقعي، ومحددات منهجية للتعامل مع نصوص الشريعة والواقع المنزلة عليه وأقصد بذلك المشروع التجديدي والإصلاحي للعلامة عبد الله بن بيه الذي بثه في



كتبه ومؤلفاته والأوراق التأطيرية للملتقيات والمؤتمرات والورشات التي نُظمت تحت إشرافه.

وتأتي هذه الورقات في سياق الكشف عن ملامح التجديد الأصولي عند العلامة عبد الله بن بيه، ومحاولةً للإسهام في بيان بعض من تلك الجوانب المعرفية التي تأسس عليها فكر العلامة ابن بيه وخطه التجديدي. ومن أجل بلوغ هذه الغاية سنقف عند تحديد مفهوم التجديد الأصولي عند شيخنا ابن بيّه، وما امتاز به عن غيره من دعاة التجديد، وفي المقابل ننظر كيف حاكم مخالفيه ودعواتهم التجديدية وبيَّن قصور أدواتهم ومجانبتها لمفهوم التجديد.

ولتوضيح هذه المعالم التجديدية فسأقف عند المسائل التالية:

المبحث الأول: التعريف بالتجديد الأصولي وضرورته .

المبحث الثاني: موقف الإمام ابن بيّه من دعاوى التجديد الأصولي.

المبحث الأول: **التعريف بالتجديد الأصولي وضرورته** مفهوم التجديد الأصولي مركب إضافي من جزأين، وللوقوف عند حقيقة أجزائه لابد من تعريف كل جزء وتحديد ماهيته، ولتحديد المقصود بهذه المركبات فسنناقشها من خلال المطالب التالية:



المطلب الأول
إشكالية تحديد مفهوم التجديد

مصطلح «التجديد الأصولي» مصطلح (يكثر في الكتابات تناوله، وعلى الألسنة تداوله؛ ولكنه غير محدد المعالم ولا محدود العوالم، فهو من المصطلحات المعروفة جداً إلى حد أنه لا يمكن أن يعرّف؛ لأنه في أصله عبارة عن فعل متعدٍ تظهر تجلياته في متعلقاته، فبقدر ما يتسع متعلقه وتتعقد علاقته وتتشعب أدوات الفعل وإمكانات الانفعال تنفسح مساحات المدلولات)[1]؛ وهذا ما يضعنا أمام إشكال ذي شقين:

الأول: المصطلح ذاته، وهذا الجانب يمكن الاستعانة بجملة من المصادر لتبيين مفهومه وتحديد مقصوده، وهي المادة اللغوية واللسانية، ومن خلال الجانب الاصطلاحي عموماً.

الثاني: الضميمة[2]، وهذا الجانب معقد جداً، ويتعقد جانب الإشكال من ضميمة إلى أخرى، وذلك لخطورة المشروع من جهة، ومن جهة أخرى بسبب عدم وجود مشروع حقيقي متكامل يتمسك بالثوابت ولا يتهرب منها، يعتمد ولا يبتدع.

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، العلامة عبد الله بن بيّه، دار التجديد، (12).

2 - يقول الشاهد البوشيخي: (الضمائم وتتضمن: كل مركب مصطلحي (ضميمة) مكون من لفظ المصطلح المدروس، مضموماً إلى غيره، أو مضموماً إليه غيره، لتفيد الضميمة المركب في النهاية مفهوماً جديداً خاصاً مقيداً، ضمن المفهوم العام المطلق، للمصطلح المدروس، فكأن المصطلح بضمائمه ينمو ويتشعب مفهومياً من داخله. وأبرز أشكال الضمائم: ضمائم الإضافة: سواء أضيف المصطلح إلى غيره، أو أضيف غيره إليه. ضمائم الوصف: وقد يكون فيها المصطلح واصفاً أو موصوفاً، دراسات مصطلحية، الشاهد البوشيخي، ط (1)، دار السلام (1433هـ /2012م (34).



هذان الشقان يلزماننا بالتساؤل عن مفهوم التجديد عموماً، هل تنطبق دلالته على مفهوم التجديد الأصولي؛ أم إن ذلك سيقع بدلالة التضمن أو الالتزام؟ وهو سؤال لا بد من الوقوف عنده والإجابة عليه قبل الدخول في صميم الموضوع، لأنها هي التي ستحدد موضوع الدراسة.

المطلب الثاني

التعريف اللغوي والاصطلاحي لمفهوم التجديد

إن بيان المعنى المقصود في هذه الدراسة لا بد أن يمر بثلاث مراحل: مرحلة التعريف بالمصطلح لغوياً، ومرحلة التعريف بالمصطلح اصطلاحياً، ومرحلة التعريف بالمصطلح وضميمته.

التعريف اللغوي:

تُرَد كلمة التجديد في أصلها إلى كلمة (جدَّ):

الجيم، والدال لها معان ثلاثة: الأول العظمة، والثاني: الحظ، والثالث: القطع[1].

فالمعنى الأول: **العظمة** مثل قوله تعالى: (وَأَنَّهُ تَعَٰلَىٰ جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صحبة وَلَا ولداً)[2] أي: عظمة ربنا، ويقال غناه[3]، ويقال: جدّ الرجل في عيني أي عظم.

والمعنى الثاني: **الغنى والحظ**، مثل قولك: فلان أجدُّ من فلان وأحظُّ

1 - مقاييس اللغة، (1/ 406).

2 - سورة الجن: 3

3 - الصحاح، (2/ 24).



منه[1] تقول: جُدِدت يافلان، أي: صرت ذا جد، فأنت جديد حظيظ، ومجدود محظوظ، وجدُّ حظٌّ، وجدِّي حظِّ[2].

والمعنى الثالث: هو **القطع**، يقال: جددت الشيء جدّاً، وهو مجدود وجديد، أي: مقطوع[3]. وقولهم أي العرب : ثوب جديد، وهو معنى مأخوذ من القطع، ذلك أن ناسجه كأنه قطعه الآن، هذا هو الأصل، ثم سمي كل شيء لم تأت عليه الأيام جديداً، ولذلك يطلق على الليل والنهار الجديدين والأجدين؛ لأن كل واحد منهما إذا جاء فهو جديد[4].

ويمكننا الاستنجاد بالمعاني الثلاثة:

فالأول لشدة العلاقة بينه وبين المعنى الذي نقصده في هذه الدراسة: فالتجديد الأصولي هو من المسائل الكبيرة والمهمة والخطيرة، والتي يمكن أن يطلق عليها مجازاً «العظيمة».

وأما المعنى الثاني: فهو يدل على المفاضلة بين كل الأفعال الجديدة؛ ليكون للفعل الثاني شرعية في القبول باعتباره امتاز عن غيره بجودة فعله وتمايزه عن سابقه، فيكون صورة مبتكرة عما سبقه من تجديدات، حتى يتميز عنها ولا يكون مجرد تدوينات أو نقل معلومات متكررة[5]، فهو ليس مقطوع الصلة عن التجديدات السابقة، وإنما

---

1 - مقاييس اللغة، (1/ 407،406).

2 - الصحاح، (2/ 24).

3 - ينظر: مقاييس اللغة، (1/ 407).

4 - مقاييس اللغة، (1/ 409).

5 - وفي سياق رد العلامة محمد الطاهر ابن عاشور على الإمام ابن السبكي (رحمهما الله تبارك وتعالى) في نعت المجدد وزمنه، حيث حصر المجددين في المذهب الشافعي، ولم يرتقوا لمرتبة الاجتهاد والتجديد، فيقول: (ثم إنا نرى معظم من عدّهم السبكي مجددين لا يزيد معظمهم على أن كانوا مدونين مذهب الشافعي، وليس ذلك كافياً في وصف المجدد، وأين معنى التجديد من



هو صورة تختلف عن الصور السابقة، فهي صورة مكملة لسابقتها متكاملة معها وممايزة لها، وهذا المعنى سنستثمره في بيان أن مفهوم التجديد الأصولي عند شيخنا ابن بيّه قد تميز عن غيره من دعاة التجديد بجملة من المزايا وتفوق عليها بكثير من المناحي.

وأما المعنى الثالث: فهو يدل على معنى الارتباط بتحديات الواقع وإكراهاته إذ يظهر جديداً طرياً مواكباً لتحديات الواقع ومسايراً لتعقيداته ويتنزل على مقاسه ويزيد عليه ابتكاراً وإبداعاً، فهو كالثوب الجديد الذي يقطه «البزاز» الان، فيأتي على مقاس جديد يتناسب مع ظروفه وتحدياته وإشكالاته.

والمميِّز بين الإطلاقات لمصطلح التجديد هو:

1. **الأصل اللغوي:** وهو ميدان متسع لأوجه حمل اللفظ على المعاني.

2. **صيغة الورود:** فإن اختلاف بنية الكلمة له أثر كبير في تحديد المعنى المقصود.

3. **سياق الورود:** إذ السياق العام أو الخاص له أثر في تحديد دلالة النص والمقصود منها.

والملاحظ على المعاني الثلاثة التي تتعلق بمصطلح (التجديد أو الجد) هو أنها مسائل حسية ومعنوية، فالحسية يشير إليها المعنى الثاني والثالث، والمعنوية يشير إليها المعنى الأول، فهذا يعني أن التجديد يتعلق

معنى التدوين) تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، العلامة محمد الطاهر ابن عاشور ط (2) دار السلام، (1429هـ/2008م)، (120).



بالمعنويات والحسيات، وأما أحكام الشريعة فهي أحكام معنوية وليست حسية، وهذا ما غفل عنه الدكتور أحسن لحسانة[1] حين تجاوز المعنى اللغوي الأول واستبعده عن العلاقة بالتجديد الأصولي، فهو نظر إلى المعنى الأخير باعتبار شدة العلاقة بين معنى القطع وبين معنى التجديد المقصود في الدراسة فقط، ولم ينتبه إلى أن المعنى الذي أناط العلاقة به هو معنى حسي فقط.



يرى العلامة بن بيّه أن الأصل في التجديد هو التجديد في المعاني أصالة، وأما الحسيات فهي بالتبع



ولذلك يرى العلامة بن بيّه أن الأصل في التجديد هو التجديد في المعاني أصالة، وأما الحسيات فهي بالتبع فيقول: (ويستعمل للمحسوسات كما يستعمل للمعاني، كجدد الثوب صيره جديداً، وجدد العلم أبرز مكوناته وأوضح مهماته ومشكلاته)[2]. فالمثال الأول للحسيات، والثاني للمعنويات.

ويعود سبب ذكر الأمثلة الحسية في أغلب المعاجم اللغوية إلى:

1. أن العلوم لم تكن قد ظهرت وأصحبت ناضجة كحالها اليوم.
2. استعمال الأدوات المتعارف عليها في عرف المخاطبين؛ لذلك اضطر العلماء في بعض الأحيان لاستحداث تعريفات اصطلاحية

---

1 - ينظر: معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، أحسن لحسانة، ط (1) دار السلام، القاهرة (1431هـ 2010م)، (53).

2 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (12).



بكل علم.

فالتجديد من حيث اللغة يؤصل لمعاني الابتكار والابداع والتميز والتفرد، مما يضفي على المادة المجددة تلك المزايا والصفات المتميزة.

التعريف الاصطلاحي [1]

وقد عرف تجديد الدين بعدة تعريفات، منها:

1 - (إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما وإماتة ما ظهر من البدع والمخالفات)[(2)].

وهذا يعني بأن عملية التجديد تنبت من تحديات الواقع وإكراهاته بإحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، وذلك بتقديم البدائل الشرعية لمواجهة البدع والمخالفات، وهذا يعني بأن التجديد عبارة عن جهاز مناعي يقوم بسد الخلة وتصفية الدين من الدخن الذي علق به؛ بإحياء العمل والتأكيد على العمل بالسنة، وتصفيته بإماتة البدع وإحياء السنن.

2 - ويأتي تعريف آخر يؤكد المعنى السابق ويذكر جملة من وسائل التجديد لإحياء الدين، فهو: (إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمخالفات،

---

1 - ان تعريف التجديد في الاصطلاح لا يتبين المقصود منه إلا ببيان متعلقه، وهذا المصطلح له متعلق عام، ومتعلق خاص، فالمتعلق العام هو « تجديد الدين». والمتعلق الخاص فهو يخضع لنوع الدراسة التي يقصدها الباحث، وهنا نحن معنيون بـ« تجديد أصول الفقه «وهذا ما سنبينه في المطلب الثالث

2 - عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، شرف الحق آبادي (ت 1329هـ): ط (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، (1415هـ)، (11/ 263).



وكسر أهلها باللسان، أو تصنيف الكتب، أو التدريس...)[1].

وقد كتب العلامة محمد الطاهر ابن عاشور مقالة تأصيلية وتحليلية وتاريخية لبيان حديث تجديد الدين فيقول: (تجديد الشيء هو: إرجاعه إلى حالة الجدة، أي: الحالة الأولى التي كان الشيء عليها في استقامته وقوة أمره، وذلك أن الشيء يوصف بالجديد إذا كان متماسكة أجزاؤه، واضحاً رواؤه، مترقرقاً ماؤه)[2].فتجديد الدين يتم عبر جملة من الوسائل التي تجعله قادراً على مواكبة المستجدات، بلا انفصال عن القديم، فكلما بدأ يدِب في أوصال الدين الرثاثة[3]، احتاجت لمن يعيدها إلى سيرتها الأولى، وقد يتطلب ذلك صحوة كبيرة لتجاوز الأزمة، وقد يكون جانب التجديد من جانب واحد، فهنا تقع المسؤولية على جهة معينة، لتقوم بدورها المنشود، وتساهم في إحياء الدين والتدين.

يتبين مما سبق أن تجديد الدين لم توضع له صورة واحدة لتكون حاضرة بحيث إذا غابت انقطع التجديد، بل هي واسعة النطاق، وقد ترك الشارع لعباده حرية اختيار منهجية تناسب واقعهم وظروفهم بشرط أن تؤدي إلى المعنى المقصود.

فالشريعة فتحت الباب للتجديد في جانبين:

---

1 - مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري (ت1414هـ): ط (3)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والافتاء، بنارس، الهند، (1404هـ/1984م)، (1/ 330).

2 - تحقيقات وأنظار، (115).

3 - يقول الإمام ابن عاشور: (... والرثاثة: انحلال أجزاء الشيء وإشرافه على الاضمحلال)، المصدر نفسه (114، 115).



الجانب الأول: تجديد الأحكام، سواء الأحكام الاعتقادية أو العملية، وليس المقصود بالتجديد هو التبديل كما يعتقد البعض، وإنما المقصود إعادة إحياء تلك الأحكام والتأكيد على العمل بها، وبثها ونشرها، والتأكيد على حمايتها وحفظها، والإشكال الحاصل بسوء الفهم هو حصر العلاقة التلازمية بين مصطلح التجديد ومفهوم التبديل، وهذا خطأ منهجي، فلابد من فتح دائرة التلازم بين المصطلح ومفهومه، وهذه هي منهجية الدرس الأصولي.

الجانب الثاني: تجديد الوسائل: إذ لم يلزم الناس بوسيلة معينة.

ويبين العلامة ابن عاشور (رحمه الله تعالى) ضوابط الوسائل العملية التي لا بد أن يراعيها المجدد حين قيامه بتجديد الدين، وذلك من خلال صورة الدين في زمن النبي ﷺ والتي ينبغي أن نصل إليها، فيقول:(فهذا الدين قد أظهره الله تعالى ونصره فتكامل أمره حين قال تعالى: (ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ)[1]، فكان في زمن رسول الله ﷺ ديناً واضحاً بيناً قوياً، لا يتطرق إليه تضليل، ولا يحول دون نفوذه قوي ولا ضئيل، وذلك الكمال في أمور: أولها: العمل به وتحقيق مقاصده. الثاني: نصره وإقامته. الثالث: انتشاره وزيادته وتسهيل بثه. الرابع: حراسته وحفظه من تداخل الضلالات. الخامس: دفع نائبة حلت بالإسلام إذا استمرت أفضت إلى طمس معالم الدين أو إفساد الدين أو ذهاب سلطانه)[2].

1 - سورة المائدة: 3

2 - تحقيقات وأنظار، (116).



فهذه الضوابط الخمس لا بد أن يحققها المشروع التجديدي الذي يدعي العالم بأنه أتى به بغية تجديد الدين، فإذا اختلت كلها أو بعضها عاد الفرع على أصله بالنقصان، إذ لم تكتمل أركانه، فنقص أجر عمله. والله لا يبخس عمل العاملين. فلا بد أن يقوم تجديده بإرجاع هذه الأمور أو بعضها إلى شبابها وقوتها وجدتها ونشاطها، وإزالة ما عسى أن يكون قد أدخل عليه من أسباب الوهن[1].



معنى التجديد رجوع الشيء إلى الحالة التي بدأ فيها، بحيث تكون أجزاؤه متماسكة ومنتظمة، وواضحة جداً ليس فيها غموض في صياغتها وغايتها



من خلال ما سبق، فإننا يمكن أن نتلمس جملة من القضايا التي تصلح أن تكون معياراً يحتكم إليه في عملية تجديد الدرس الأصولي: فمعنى التجديد عموماً رجوع الشيء إلى الحالة التي بدأ فيها، بحيث تكون أجزاؤه متماسكة ومنتظمة، وواضحة جداً ليس فيها غموض في صياغتها وغايتها.

فقضية تجديد الدين تستغرق جميع الأنواع التي تندرج تحت مفهومه، والتي تعد أهم أجزائه، ويعد الدرس الأصولي المنهج الأصيل الذي يمثل الوساطة بين نصوص الوحي والعقل البشري، فعملية تجديده تخدم تجديد الدين، فتجديد الجزء مقدمة لتجديد الكل.

ويشير لهذا المعنى شيخنا بقوله: (مجالات التجديد فسيحة وميادينه

1 - ينظر: تحقيقات وأنظار، (114).



واسعة منها ميدان التحرير_ وأصول الفقه أحد هذه المجالات لتوسيع الإدراك وترشيد التصورات وتحرير محل النزاع وتحقيق المناط في الكر والايضاع)[1].

وبناء على ما سبق: فإن التجديد الأصولي هو مقدمة لتجديد الدين، والعلاقة بينهما متينة جداً بحيث لا يمكن أن ينفصلا، فأول التجديد العمل بالموروث الأصولي وتحقيق مقاصده التي لأجلها وضع، وثانياً ترميم ما تصدع من جدرانه والبناء على صروحه بما يخدم سيرورة توليد الأحكام؛ فضلاً عن انعكاس ظلال التجديد على العلوم الأخرى ومنها علم الفقه (فالحديث عن التجديد في أصول الفقه هو بالضرورة تجديد في الفقه ذاته؛ لأنه المستهدف في الأصل والنتيجة المتوخاة)[2].

ومن أهم محاور التجديد محاولة نصر الدين والدفاع عنه، وتخليصه من تداخل الضلالات عليه. ومن مظاهر تجديد الدرس الأصولي محاولة نشره وتسهيل لفظه وبثه. ومن مظاهر تجديد الدين صناعة رجال يؤمنون بضرورة التجديد ويبذلون الوسع فيه. فكل هذه الوسائل لا بد أن يضعها المجدد نصب عينيه، ويحاول أن يستثمرها كلها أو بعضها حفاظاً على الكليات.

---

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (9).

2 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (10)



المطلب الثالث: التعريف بالتجديد الأصولي

من خلال المعاني السابقة التي يشير إليها مفهوم التجديد عموماً، نستنتج أنه يشير إلى أننا نتعامل مع قضايا موجودة وتحتاج إلى إعادة إصلاح وتعديل وترميم، فهي محاولة إحياء المادة وإرجاعها إلى قوتها التي كانت عليها.

وقد كانت الأطروحة التجديدية عند العلامة ابن بيّه تتضمن التمسك بالثوابت، وتجعلها الأساس في الانطلاق تأصيلاً وتوصيلاً، فتحاول إصلاحها وإعادتها إلى القوة التي كانت عليها.

وإن الترتيب العلمي لتحديد مفهوم التجديد الأصولي في مشروع العلامة ابن بيّه قد بدأ بمقدمات فلسفية، وذلك من خلال الجواب على الأسئلة الفلسفية والعقلية، وهي: (ماذا؟، ولماذا؟، وكيف؟). وهو تأسيس لكل ما جاء في الاطروحة عموماً.

وإن الأطروحات المعاصرة المتناولة لمفهوم التجديد الأصولي مختلفة إلى حد التباين، وهذا ما سيجيب عنه العلامة ابن بيّه في سياق رده على تلك الأطروحات التي انحرفت عن مقصود التجديد الأصولي، وذلك يعود لسببين:

الأول: لعدم وجود تصور محدد لمفهوم التجديد إذ يمثل مصطلحاً يحتوي على مفهوم سيال غير محدد الأبعاد والأجزاء. وهذا ما أشار له شيخنا بقوله: (وهذا النوع من المفاهيم المتمددة أو المشككة أو ما يسمى بكلمات التذكير والإثارة (des mots d'evocation) غير المحددة يصعب حصره بحدود الحد والرسم، وإن كان يسهل التعاطي معه من



خلال المثال والعد والسرد والتقسيم والسبر)[1].

الثاني: غموض منهجية التجديد واضطرابها عند كثير من دعاتها مما انعكس على وسائلهم وآلياتهم وبرامجهم[2].

ولعدم وضوح أغلب المشاريع التجديدية، وقف بعض المعاصرين مشككاً في عملية التجديد للدرس الأصولي؛ وذلك لاختلاف طبيعة الاطروحات السائدة، وعدم تقديم نموذج واضح ومنضبط، فنجده يقول: (ترى أهو تجديد الانضباط بقواعده وأحكامه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه، وتمتين ما وهي من دلائله، وسد ما تفتح من ثغرات في مفاهيمه، ونفض ما غشى عليه من غبار النسيان له والإعراض عنه، وعرض مضمونه بأسلوب أكثر جدة وأيسر فهماً؟ أم هو الاستبدال به، وتطوير قواعده، وتجاوز أحكامه إلى غيرها؟)[3]. فلعدم وضوح أغلب تلك النظريات جعلته يسأل متشككاً بأي معنى سيقوم دعاة التجديد. ويبين الدكتور البوطي معاني التجديد التي أوردها، وموقفه منها فيقول: (فإن كان المراد بكلمة «التجديد» المعنى الأول، فهو حق لا مجال للخلاف والنقاش فيه...)[4].



لعدم وضوح أغلب المشاريع التجديدية، وقف بعض المعاصرين مشككاً في عملية التجديد للدرس الأصولي



1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (12)

2 - سنبين الاضطراب في تلك الدعاوى في المبحث الثاني.

3 - إشكالية تجديد أصول الفقه، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط (1) ذي الحجة (1426هـ/2006م)، (156).

4 - إشكالية تجديد أصول الفقه، (156).



وفي المقابل نجد وضوحاً في تعريف التجديد الأصولي عند العلامة عبد الله بن بيّه وبرامجه فيقول: (بأنه تحريك المفاهيم التي تشكل المنظومة الأصولية، وتُمَثِل الصورة المحددة لها لإبداع مفهوم جديد، أو إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول؛ قواعد ومقاصد وعلاقتها بالجزئيات الفقهية على ضوء مستجدات العصر. فهو ربط واصل بين الكلي والجزئي في ضوء ضرورات الواقع وحاجياته)[1].

ويمكننا أن نستنبط جملة من الأبعاد في هذا التعريف:

البعد الأول: صفة الوضوح في جانب التجديد الأصولي.

البعد الثاني: صفة الانضباط؛ وذلك لأن ما ورد في التعريف قد شمل باختصار كل الأبعاد التجديدية التي تضمنتها الأطروحة التجديدية للعلامة ابن بيّه، وقد التزم بها وزادها بياناً وشرحاً وتفصيلاً وتمثيلاً.

البعد الثالث: أناط التجديد في مادة الدرس الأصولي بصفة «التحريك» فإن طبيعة «تحريك المفاهيم» يحمل قدراً من الغموض النسبي؛ وذلك لأن التحريك تتجاذبه معان كثيرة، كتغيير مكان الشيء، بحيث يخرجه عن موضعه، وتحريك المفاهيم يشير كذلك إلى محاولة تحريكها بمكانها من خلال نفض كل القضايا العالقة بها، والتي كانت السبب في رثاثتها، فهي محاولة لإحياء المفاهيم من خلال تجريدها من العوالق الضعيفة، فهي أشبه بنفض التراب عن البساط.

---

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (15،16).



ورغم كل هذه الاحتمالات التي يشير إليها مفهوم (التحريك) إلا أننا نجد العلامة ابن بيّه يحدد لنا مقصوده لمفهوم التحريك من زاويتين:

الأولى: تحريك المفاهيم من خلال صورة الدرس الأصولي ترتيباً وتركيباً وتبويباً وتلقيباً وتقريباً.

الثانية: تحريك المفاهيم من خلال إدراج مضمون حديث في مفهوم قديم في قراءة جديدة للأصول، وهذا النوع شمل جملة من الأقسام التي جاءت بها الأطروحة التجديدية، كإدراج دليلي المنطق وعلم الكلام بمفهوم جديد هو العقل، وكإدراج مفهوم قديم بمفهوم جديد نتيجة الاحتكاك بالواقع المعاصر لإنتاج مفهوم جديد يتماشى مع ضرورات الواقع المعبر عنه «بصناعة المفاهيم».

فعلى هذا المعنى نستبعد عملية التبديل في المشروع التجديدي عند العلامة عبد الله بن بيّه؛ وذلك لأن مشروعه يهدف إلى إحياء ما اندثر من مفاهيم أصولية من خلال إعادة الجدة والنشاط والحيوية والفاعلية لتلك المباحث، لكي يستطيع المجتهد التعامل معها ليتمكن من توليد الأحكام.

فضلاً عن ذلك، **فعملية التجديد تقوم على أساس التمسك بالمفاهيم القديمة وإدراج مضمون حديث ينسجم مع المفهوم القديم، في عملية تكاملية**، يتفاعل فيها المضمون الجديد من خلال التلاقح مع المفهوم القديم، لينتج عنه مفهوم حديث.

ويوضح العلامة ابن بيّه جملة من الأبعاد التي يشير إليها تعريف التجديد الأصولي الذي وضعه، والتي يتضمنها مشروعه التجديدي،



وذلك لضرورة استحضار هذه المعاني والوسائل حين النظر في الآراء التجديدية وهي:

1 - تجديد ما اندثر من الأحكام في حياة الناس. فهي محاولة لإعادة الأحكام المندثرة للحياة، وذلك لوجود المقتضي لإحيائها، سواء كانت هذه أحكام جزئية أو قواعد كلية، في المحسوسات والمعنويات. فهو أشبه بتجديد المحتوى إحياءً وإظهاراً.

2 - تجديدٌ بإنشاء طرائق من شأنها أن تخدم الدين، ومنه «من سن في الإسلام سنة حسنة»[1]... ولا يبعد أن يكون إنشاء منهج في أصول الفقه من هذه السنن. وهذا جانب الاستنجاد بالوسائل التي تخدم إحياء الدين والتدين، ويمكن التعبير عنه بتجديد الحاجات الخادمة للمقاصد الكلية، وهي من الأدوات التجديدية التي يطلق عليها، تجديد الإضافة. سواء كانت طرقاً توضح المناهج أو تبسطها أو توسعها...

3 - تجديدٌ يتعلق بمستجدات حياة الناس لوصلها بحبال الدين، وإيجاد الحلول المناسبة واقتراح الصيغ الملائمة. وأصول الفقه وسيلة ذلك أيضاً[2]. وهذا جانب التجديد الذي يراعي حاجات الأمم والشعوب وينزل تحت حاجاتهم.

---

1 - صحيح مسلم كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة، رقم الحديث (2398) (3/ 86).

2 - وقد أشار إليه إمام الحرمين بقوله: (والقول الكاشف للغطاء، المزيل للخفاء، أن الأمر لله، والنبي منهيه، فإن لم يكن في العصر نبيٌّ، فالعلماء ورثة الشريعة، والقائمون في إنهائها مقام الأنبياء، ومن بديع القول في مناصبهم أن الرسل يتوقع في دهرهم تبديل الأحكام بالنسخ، وطوارئ الظنون على فكر المفتين، وتغاير اجتهادهم، يغير أحكام الله على المستفتين فتصير خواطرهم في أحكام الله تعالى حالةً محل ما يتبدل من قضايا أوامر الله تعالى بالنسخ) الغياثي، (380).



4 - تجديد هو اختراع وإبداع وليس ابتداعاً، ومنه ما أحدث السلف من تدوين الدواوين والجمع للتراويح وإحداث السجون، وقد يكون منه ما أحدث الخلف من الاجتماع للذكر وتلاوة القرآن... ومن هذا القبيل الأحكام التي يحدثها الحكام لزجر أهل الفساد، والنظم التي يقترحها العصر لدرء الاستبداد. فهو نوع من تجديد الاضافة الذي من خلاله يمكن المحافظة على الكليات، وذلك بتقديم جملة من الوسائل التي تنسجم مع روح الشريعة وكلياتها.

5 - وأخيراً: وهذا محل اختباط المجتهدين، واستنباط المستنبطين، فهو تجديد يتعلق:

أ - بالاجتهاد في الأحكام إنشاءً في قضايا لم يسبق فيها نظر العلماء.

ب - أو قضايا سبق فيها نظر للعلماء وظهر ما يعارضه؛ إما لضعف مستند الأول طبقاً للبرهان أو تغير زمان أو اجتهاد في كيفية تطبيق الأحكام، ويمكن اعتبار أصول الفقه الإطار الناظم له[1].

إن عمل المجتهدين يقوم بكلا المحورين سواء تعلق اجتهادهم بتقديم حلول لمسائل لم يسبق أن ورد في حقها حكم، أو الاجتهاد في التعامل مع مسائل سبق للعلماء الاجتهاد فيها إلا أن حاجات الزمان وإكراهاته فرضت على الفقهاء العدول عن تلك الاجتهادات وتقديم اجتهاد يناسب إشكالات العصر ولا يتنكر للأصل.

فهذه المحاور التي ذكرها العلامة ابن بيّه هي التي سيعتمدها في مشروعه التجديدي للدرس الأصولي، وذلك من خلال إحياء ما اندثر

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، (14، 15).



من أدوات، وإحداث أدوات تنسجم مع لغة العصر، وتوضيح ما أشكل من الأدوات.

المطلب الرابع: النظر في ضرورة التجديد

إن الدعوة إلى تجديد علم أصول الفقه ليست دعوة بدأت عند تأليف الأستاذ حسن الترابي كتابه، وإنما هي دعوة سبقته من خلال التصريح والتلميح عند العلماء الذين سبقوه، ولاتزال الدعوة قائمة، ولذلك نجد دعوات كثيرة من متخصصين في الدراسات الاسلامية لا تزال تعد وتقدم في أكثر من محفل ومناسبة وغيرها كثير. لذلك فمن خلال الدعوى للتجديد نجد تواطئاً غير متفق عليه بينهم، لكن بالتركيز في الدعوات فإننا نلاحظ أن هناك اختلافاً واضحاً بينهم، يمكن لنا إدراكه من زاويتين:

1 - من خلال المنطلقات الدافعة لضرورة التجديد، فالأغلب أدرك أن إعادة تجديد الدرس الأصولي سيقوم بإعادة التوازن في عملية الاستنباط فكرياً؛ لتلمس نتائجها في الخارج عملياً، لكي لا نجد فوضى في التأصيل وفوضى أكبر عند التفريع في الوجود الخارجي بحسب تعبير المناطقة. لكن هذه المنطلقات أو يمكن أن نسميها بالأولويات مختلف فيها، فكل فئة تقدم برنامجاً يؤمن بضرورة التجديد فيه، وهذا الأمر لم يبق حكراً على المتخصصين في الدراسات الاسلامية بل الآن يشاركهم فيه غيرهم سواء ممن يختصون بالدراسات الفلسفية أو من غيرهم كالمستشرقين.



2 - ومن خلال آلية التجديد ووسائله: فالاختلاف في منطلقات وضرورات التجديد انعكس على آليات التجديد ووسائله مما أوجد تبايناً في كثير من الدراسات.

لذلك نجد اختلافاً واضحاً بين دعاة التجديد، من خلال الدوافع وراء عملية التجديد، فنجد بعضهم سبب دعوة التجديد عنده هي: تقريب الدرس الأصولي، وذلك لإزالة صعوبة صياغة المادة الأصولية على الطلبة؛ ونجد بعضهم سبب دعوته هي: محاولة تصفية الدرس الأصولي من المباحث العالقة به من مباحث العقيدة والمنطق والفلسفة وهكذا دواليك. وهذه الدعاوى فيها جانب من المعقولية والعملية، لكنها تبقى محاولات شكلية لا تلامس روح الأصول، ولا تقترب من أدواته بمحاولة جادة لإحياء دورها وتفعيل دوائرها ومجالها، فتبقى في سلم المحاولات الشكلية الصورية؛ فضلاً عن ذلك فهي تمثل مصطلحات براقة غير محددة المفاهيم ولا مأمونة العواقب، فما هي المسائل التي يجب تصفيتها، وإلى أي مدى يمكن فتح منهجية كهذه؟ فالأسئلة التي تثيرها مثل هذه المناهج كثيرة جداً.

وفي بداية حديثنا عن «ضرورة تجديد الدرس الأصولي» لا بد من القول: بأن الدرس الأصولي هو عبارة عن جملة من القواعد المنهجية التي مثلت الوساطة العملية بين الوحي الخالد والواقع الحادث والمتغير، فالحركة التي نريد أن نخطوها في هذا السياق معدودة علينا سلباً وإيجاباً.

ثم إن هذه القواعد لا يمكن أن نحصرها في مذهب فقهي معين،



ولا في شخصية المجدد الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ وإنما نتحدث عن قواعد مستنبطة من وحي الشريعة، فبعبارة أخرى: نحاول أن نتعامل مع القواعد التي تفسر مقصود الخطاب الرباني التي استظهرها الإمام الشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في رسالته.

فلا يمكن لنا بحال من الأحوال في عملية التجديد أن نتجاوز تلك القواعد المؤسِّسة للدرس الأصولي؛ وإنما نحن نحاول المساهمة في عملية تجديد وسائل إضافية للتعامل مع تلك القواعد، ومحاولة إعادة الجدة والنشاط لتلك القواعد في السياق المنهجي والمضموني؛ تحت مظلة الضبط والانضباط.

وإن هذه القواعد الحاكمة وإن كانت تمثل سياجاً منيعاً يصعب تجاوزه بسهولة، فهذا لا يعني الوقوف حيالها جموداً دون تطويرها وتعديلها دون إضافة بعض معارف العصر، وإزالة المباحث العالقة في مظانها ولا يندرج تحتها علم ولا عمل، فهي محاولة جادة لإعادة المباحث إلى الحيوية والنشاط وتوليد الأحكام وتوسيع أوعية الاستنباط.

ثم إن محاولة التجديد في الدرس الأصولي تعد إحدى الخطوات الجادة للتجديد في مسطرة التفكير؛ وذلك لأن الدرس الأصولي يعد أهم مرتكز لضبط عملية التفكير والاستنباط من الوحي وتنزيله على الواقع، فهذه العملية تحتاج إلى التسلح بعلم الأصول إلى درجة أن يكون المجتهد ريّان من علم الشريعة منقولها ومعقولها، ونحسب أن العلامة عبد الله بن بيّه لم يُقْدِم على عملية التجديد إلا بعد شعوره بقدرته على ضبط عملية التفكير ومحاولة إرجاعه إلى السكة الصحيحة التي



كان يسير عليها الدرس الأصولي.

ومن ذلك حديثه عن الحاجة إلى تجديد الدرس الأصولي؛ وذلك لأن الحاجة إلى التجديد مرتبطة بكيفية التجديد، فالجواب عن أحدهما هو وجه من أوجه الجواب عن الآخر، وكلما كانت كيفية التجديد مقبولة ومرحَّباً بها، فهي عدَّت بمثابة البرهان، والذي بدوره يفتح الأبواب للحديث عن الحاجة إلى التجديد؛ لنصل الى وضع عنوان.



الدرس الأصولي هو عبارة عن جملة من القواعد المنهجية التي مثلت الوساطة العملية بين الوحي الخالد والواقع الحادث والمتغير، فالحركة التي نريد أن نخطوها في هذا السياق معدودة علينا سلباً وإيجابا



والحاجة إلى التجديد في الدرس الأصولي يتركز من خلال النظر إلى الغاية والوظيفة التي من أجلها وضع الدرس الأصولي، ومن خلال النظر إلى مقدار تحقق تلك الغايات في المباحث الأصولية الحالية. فإذا كانت الأدوات تسير نحو الغاية التي رسمت لها فهي تسير في الطريق المستقيم، وأي محاولة للتجديد فهي محاولات شكلية لا قيمة لها. أما إذا أصبحت مجرد مباحث تُدرس لتحريك الذهن، دون محاولة تفعيلها وإناطة الدور بها دون إرفاد الواقع بالحلول بما ينتجه من اشكاليات بأحكام الشريعة فلا بد من قيام النخبة بالدور الريادي المنشود لوضع القطار على سكته الصحيحة التي ينتج منها علم وعمل.

وهنا نتلمس جانب الضبط والتحديد لدعوى التجديد، وذلك من



خلال وضع مسطرة منضبطة، تقاس بها الدعاوى التجديدية لكي تكبح جماح الدعاوى التي لم تنطلق من تصورات معلومة؛ وبالتالي فإنها ستصل إلى تصديقات مجهولة وركيكة، لا تطور علماً ولا تولد حكماً، فهي عارية المعنى والمبنى.

ويتم ذلك بجعل غايات الدرس الأصولي حاكمة على أي مشروع تجديدي، فإذا وافق تلك الغايات وانطلق في إحيائها فهو يسير بالاتجاه الصحيح، وإن كان بعيداً عنها فهو يغرد خارج السرب.

ثم إن من الواجب النظر إلى الوظيفة التي تناط بهذه المباحث التي يتضمنها الدرس الأصولي، ومحاولة النظر الى واقع العلم ومدى قيامه بوظيفته المنشودة.

فمحاولة التجديد في هذا السياق: هي محاولة تصحيح السير في عملية الدرس الأصولي لنوجد حالة من التلازم بين المباحث الأصولية وبين الغايات والوظائف التي لأجلها وضع علم الأصول. وهذه إحدى المرتكزات الرئيسة لدعوة التجديد عند العلامة ابن بيّه وأهم صورة من صور الحاجة للتجديد عنده.

فأول التجديد في مشروع العلامة ابن بيّه هو ضبط آليات التجديد، تحت قواعد تحكمه، وغايات تعصمه، لكي لا ينفلت في اتجاهات تضره، ومباحث لا تخدمه.

وننتقل الآن إلى وظائف الدرس الأصولي ومدى مشروعية التجديد فيها:

الوظيفة الأولى: الوسيلة البيانية: وذلك من خلال النظر في الأدوات



المعرفية للدرس الأصولي، التي تمثل (غايته التوصل إلى حكم شرعي من الدليل التفصيلي)[1]. وتتم عملية البيان من خلال النظر في المباحث الأصولية المعنية بهذا الجانب ومدى قيامها بهذه الوظيفة البيانية (فالأصول أدلة إجمالية وأدوات وآلات لاستنباط الأحكام واستخراجها في عملية اجتهادية من دلالات لغة الشرع ومن مقاصده الكلية والجزئية منطبقة على واقع مشخص، فهو وسيلة بيانية)[2].

لا بدّ من النظر إلى الأدلة الإجمالية التي يراد استنباط الأحكام الشرعية منها، وذلك من خلال النظر إلى مدى استنجاد تلك الأدلة واعتمادها على دلالات الألفاظ البيانية.

فالواقع يشير إلى أن هناك جملة من المعوقات التي تقف في طريق الاستنباط الشرعي؛ وذلك لأن مباحث الدلالات قد ضعف الاعتماد عليها في السياق الاستنباطي المنشود؛ مما أضر بقسم كبير من المتعاملين مع النص الشرعي بلا قواعد ولا ضوابط فقد أبعدت تلك المفاهيم عن الساحة العملية مما يتطلب إعادة تفعيلها وتجديدها.

ولذلك نصح العلامة ابن بيّه المتخصصين بالشريعة بأن يهتموا بالدرس اللغوي باعتباره المفتاح الرئيس لأبواب الشريعة فقام بتأليف كتاب خاص: (لتنبيه المهتمين باستنباط الأحكام من الكتاب والسنة والمتصدرين للقضاء والفتوى وأساتذة الجامعات إلى أهمية إتقان العربية كإتقان مصطلح الحديث أو أصول الفقه... نهيب بأولئك

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (17).

2 -إثارات تجديدية في حقول الأصول، (17).



ليعطوا اللغة العربية من العناية ما تستحق، فهي شرط أساسي ومفتاح ضروري لفتح أبواب الشريعة إذ بدون معرفتها تلتبس عليهم الوجوه وتلتوي بهم السبل، يحزُّون في غير مفصل، ويفزعون إلى غير معقل؛ لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين)[1].

فهذه الوظيفة إن كانت فاعليتها قائمة فلا جدوى من التجديد، وإن كانت مغيبة وغير فاعلة فلا بد من القيام بتفعيلها وجمع ما تناثر من أجزائها، وترميم ما تصدع من أبوابها، ومحاولة الانضباط بها ليستقيم تفسير النصوص؛ لأن غيابها أدى إلى ظهور مناهج متطرفة أضرت بالشريعة أكثر مما أضر بها أعداؤها.

الوظيفة الثانية: ضبط عملية الاستنباط، فهو منهج وقانون ومسطرة ضابطة وناظمة للنظر، أو ما سموه بحركات الفكر في الموضوع [2].إن العلامة ابن بيّه يشير إلى أن وظيفة الدرس الأصولي هي ضبط عملية الاستنباط؛ فهذه القواعد كانت بمثابة المسطرة التي يرتكز عليها، فهي قانون عام يضبط التفكير، لكن الواقع اليوم يشير إلى أن هناك نوعاً من القصور في المدونات الأصولية للوصول للغاية المنشودة، وذلك بسبب طريقة التأليف التي صيغت بها المنظومة الأصولية.

لذلك نجد العلامة محمد الطاهر ابن عاشور يشير إلى جانب من جوانب التراجع التي أصابت الدرس الأصولي بمقتل، بحيث أصبح

1- أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، الشيخ عبد الله بن بيه، ط (1) دار المنهاج، جدة (1427هـ 2007) (24).

2 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (17).



الدارس لا يُحسن الاستنباط والانضباط فيقول: (لو كان الناس أحسنوا اختيار التآليف ونظروا في عوائق التحصيل، فاستدركوا ناقصاً وأصلحوا مختلاً، لما كان التلميذ يقرأ النحو طول زمانه وهو عاجز عن التكلم بكلام معرب، ولا كان يقرأ الأصول وهو يختم«المحلى» لا يحسن ترجيح رأي بَله استنباط حكم، وشتان بين من يتعلم ليَعلَم ومن يتعلم ليقول ويهرج...)[1].

والواقع اليوم يشير إلى عجز واضح وقصور فاضح في قدرة المدونات الأصولية على صناعة مجتهدين قادرين على استثمار الأدلة وإنتاج أحكام شرعية منها، فلا بد أن تقوم دراسات تأصيلية لإنتاج وصناعة مجتهدين وتقع مسؤولية ذلك على الجامعات والمؤسسات العلمية بالاهتمام بالباحثين المتميزين وإدراجهم في مؤسسات تهيؤهم وتستثمرهم، و ما قدمه شيخنا يعد في سلم هذه المشاريع التجديدية النافعة.

وقد ذكر أن أسباباً للأفول الحضاري للأمة منها: نظام فقهي يتراجع فيه الاجتهاد والنظر، و نظام تعليمي وتربوي يركز على استظهار لمدونات فقهية وتكرار الآراء بعضها تاريخي فقط[2].

الوظيفة الثالثة: تقنين فكر المسلم وتوجيهه وتفعيل آلة التفكير والتدبر المعطلة، والتي تعد مقدمة لا غنى عنها للاجتهاد والاستنباط[3].

وقد ذكر شيخنا جملة من التحديات التي تواجه عجلة التجديد

1 - أليس الصبح بقريب، (141).

2 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (6).

3 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (18).





فلا بد أن تقوم دراسات تأصيلية لإنتاج وصناعة مجتهدين وتقع مسؤولية ذلك على الجامعات والمؤسسات العلمية



وتضعف القدرات العقلية منها العامة والخاصة منها:

التحدي الجامعي: عقم الجامعات والمراكز العلمية: فلا إنتاج ولا إسهام في اختراع [1].

إن انحسار كثير من إنتاج الجامعات بأبحاث يغلب عليها الاجترار، فإنها لا تنتج مجتهدين، وإنما تقوم بتخريج ثلة من الوراقين.

فعلى المراكز البحثية أن تهتم بذوي النباهة وأصحاب الإبداعات الفكرية لتشكيل فريق عمل منظم يقوم بنشر الفكر الوسطي، والفكر التجديدي الذي يساهم في نهضة الأمة والدفاع عن بيضتها.

التحدي البحثي: ضحالة الإنتاج الفكري في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية، أدباً وشعراً ونثراً والفنون والعمارة [2].

إن التفاوت الواقع بين العلوم أمر لا يمكن إنكاره، لكن هذا التفاوت لا يعني التنازل عن تلك العلوم، فكل علم له ميدانه وتأثيره، وترك الثغور بلا جنود يجعل الأمة مخترقة فضلاً عن الاختراق الحاصل، فلا بد من الوقوف في كل الميادين والساحات وسد خلة الثغور كي لا تكون مفتاحاً لدخول الشرور.

---

1 - فتاوى فكرية، (96).

2 - فتاوى فكرية، (96).



وإن الرتابة الواقعة في مجمل الإنتاج الفكري أضر بتقدم الأمة، أو على الأقل جعلها تنفتح تدريجياً لتتلقى علوماً فيها دخن كثير، فأصبحت أمتنا مغزوة فكرياً وعسكرياً.

التحدي الإسلامي: قصور واضح في الدراسات الإسلامية لاستجلاء الشريعة نصاً وروحاً، وتقديم المنهج الوسطي الذي يحتوي على ثقافة الوئام وإفشاء السلام على من عرفت ومن لم تعرف، وعن تكوين جيل قوي يفهم أمور دينه ودنياه، مما نتج عنه انفصام بين التعليمين الديني والدنيوي.

إن الاتجاهات الفكرية المغالية والمتطرفة التي سادت في البلاد الاسلامية للأسف الشديد ضررها دخل إلى المتخصصين في الدراسات الاسلامية، مما أتاح لهم فرصة تكوين ثلة من المتخصصين بالدراسات الاسلامية الذين لديهم قصور في فهم النصوص الجزئية وعلاقتها بالمفاهيم الكلية ومقاصدها مما أضر بالأمة أيما اضرار.

فعلى هذا لا بد من حماية المؤسسات الدينية وتحصين روادها من تبنيهم الأفكار المنحرفة التي تضر بالأمة أكثر مما يضرها أعدائها وإعادة تكوينهم بالمناهج الرصينة والأدوات الفكرية الوسطية التي يمثل الدرس الأصولي رأس سنامها، فبانضباطه ينضبط الفكر نظرياً وعملياً.

التحدي الفقهي: انكماش الاجتهاد الفقهي، مما نتج عنه عجز الفقهاء عن مواكبة مستجدات العصر في المعاملات وحتى في العبادات[1].

1 - فتاوى فكرية، (97).



إن الواقع المعاصر فرض على أهل العلم جملة من الاشكاليات المعقدة التي تفرض عليهم أن يقوموا بمراجعة المدونات الفقهية التي حكمت على صور في زمانهم، والنظر إلى الصورة الجديدة التي فرضها الواقع، مما يتطلب تقديم صورة توافق الواقع بدل الانكماش والتوقع والانزاء مما يضر بالأمة جميعاً (واعلم أنا متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسسه لنا سلفنا ووقفنا عند ما حدَّدوا، رجعنا القهقري في التعليم والعلم؛ لأن اقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أسسوه، وحفظ ما استنبطوه، فنحن قد غُلبنا بما فاتنا من علومهم ولو قليلاً، أما متى جعلنا أصولهم أُسُساً لنا نرتقي بالبناء عليها، فإنا لا يسوءنا فوات جزء من تعلماتهم متى كنا قد استفدنا حَظّاً وافرا قد فاتهم)[1].

ومن المستندات الرئيسة التي اعتمدها العلامة عبد الله بن بيّه لضرورة التجديد في الدرس الأصولي، وذلك نزولاً عند الحاجة التي دعت إلى إعادة النظر والتقويم لتراث الأمة، التي تمثل مسطرة الفكر والضابط لعملية التفكير؛ وذلك لتقديم جملة من الحلول المناسبة والسليمة، كما فعل الإمام الجويني (رحمه الله تعالى) نزولاً عند الحاجة التي نزلت في عصره من «صفر بيت المال» فيقول: (فأعود وأقول: لست أحاذر إثبات حكم لم يدونه الفقهاء، ولم يتعرض له العلماء؛ فإن معظم مضمون هذا الكتاب لا يلفى مدوناً في كتاب، ولا مضمناً لباب، ومتى انتهى مساق الكلام إلى أحكام نظمها أقوام، أحلتها على أربابها

1 - أليس الصبح بقريب، (155).



وعزيتها إلى كتابها. ولكني لا أبتدع، ولا أخترع شيئاً، بل ألاحظ وضع الشرع وأستثير معنى يناسب ما أراه وأتحراه. وهكذا سبيل التصرف في الوقائع المستجدَّة، التي لا توجد فيها أجوبة العلماء مُعدَّة. وأصحاب المصطفى رضي الله عنهم، لم يجدوا في الكتاب والسنة إلا نصوصاً محدودة، وأحكاماً محصورة معدودة، ثم حكموا في كل واقعة عنَّت، ولم يجاوزوا وضع الشرع، ولا تعدَّوا حدوده؛ فعلمونا أن أحكام الله تعالى لا تتناهى في الوقائع، وهي مع انتفاء النهاية عنها صادرةٌ عن قواعد مضبوطة. فليكن الكلام في الأموال، وقد صفر بيت المال واقعةً لا يعهد فيه على ما جرى عليه الأولون إذ دفعوا إلى وقائع لم يكونوا يألفوها، ولم ينقل لهم مذاهبُ، ولم يعرفوها)[1].

فإذا كانت ضرورات الواقع جعلت الإمام الجويني يضع لها رؤية مناسبة، ليحل الإشكال الحاصل في الأمة، فالنظر في بوصلة التفكير وقاعدته أولى، وذلك لكونها تساهم في إمداد المجتهد بكل الأدوات التي تساعده على مواجهة الواقع وتحدياته.

وقد استنبط العلامة عبد الله بن بيّه أربعة عناصر رئيسة اعتمدها لتكون إحدى المرتكزات التي تدفع بمشروع التجديد الأصولي إلى الأمام، وتمده بالشرعية والقبول، بغية إيجاد الحلول المناسبة للوقائع الجديدة، من خلال الاعتماد على أدوات الدرس الأصولي:

- ملاحظة وضع الشرع وتصرفاته للبحث عن معاني مناسبة، يمكن

1 - الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ت 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط (2)، مكتبة إمام الحرمين، (1401هـ)، (266).



أن تمد المجتهد في علاج القضايا المستجدة.

- إن المنهج المعتبر في البحث عن الكليات هو السبيل الناجع لمعالجة الوقائع المستجدة.

- الاعتماد على هذا المنهج من خلال الاقتداء بصحابة المصطفى (رضي الله عنهم) لأنهم تصرفوا في قضايا لم يجدوا فيها نصاً معيناً، فاجتهدوا لعصرهم.

- إن الموضوع الذي دعا الإمام الجويني إيجاد الحلول المناسبة حين خلا بيت المال من الدينار والدرهم هو من القضايا الكبرى المندرجة في موضوع الفقه، فالتجديد في الأدوات التي منحته هذه الصلاحية من باب أولى، فيقول العلامة بن بيّه: (إن التجديد ينطلق وينبثق عن واقع جديد أي لوضع متغير يقتضي مراجعة، وأن ذلك هو داعية التجديد في كل زمان ومكان. فالمتغيرات المجتمعية هي التي تقترح التجديد)[1].

ثم إن الناظر في واقع الدرس الأصولي منذ نشأته إلى وقتنا الحاضر؛ سيجد أن العلماء قد ضمنوا الدرس الأصولي جملة من المعارف التي فرضها الواقع الفكري حتى أصبحت من الأدوات الرئيسة التي تمثل المنظومة الأصولية، كعلم الكلام، والمنطق، ومقاصد الشريعة، ولذلك يشير الدكتور قطب سانو إلى جانب من تلك الصورة التفاعلية بين الدرس الأصولي وتحديات الواقع، فيقول: (علماء القرن الرابع الهجري عنوا بربط نوعيَّة الأدوات المؤهَّلة للنظر الاجتهادي بنوعية التحديات الفكرية التي كانت سائدةً في قرنهم، كما أنَّ علماء القرن الخامس

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (20).



انتهجوا المنهج ذاته في تبني الأدوات المعرفية القديرة على مواجهة تحديات القرن الفكرية والاجتماعية والسياسية...)[1].وهكذا كان المجتهد مع الواقع يشكلان تفاعلاً مميزاً، ويسيران بالتحام وتشابك، فما ينتجه الواقع من إشكاليات ومستجدات ونوازل، يقابله الجانب التجديدي بإنشاء الوسائل وتجديد الأدوات وإحياء المرافق الضرورية، فيمثلان صورة جميلة ومنسجمة ومتماسكة، فمثل الاجتهاد والواقع كمثل الحبل المظفور، تكونّه خصلتان تلتف إحداهما على الأخرى من أوله إلى آخره، فإذا التف الواقع بمشاكله ونوازله ومطالبه واستفساراته على قرينه الاجتهاد، التف الاجتهاد والتجديد باجتهاداته وفتاويه وتوجيهاته وحلوله على الواقع، كانت الحياة تسير سيراً مفتولاً يعطيها متانة وقوة وتماسكاً وجماليةً، فإذا سار الواقع في جهة والاجتهاد في طرف آخر، فقدت الضفيرة صفتها وقوتها وذهب ريحها، وبذلك فقدت تماسكها ومتانتها وجمالها.

فنحن اليوم بحاجة إلى تجديد ينبع من تحديات الواقع، ويهدف إلى إصلاحه، لكي نوجد حالة من الانسجام بين بوصلة التفكير؛ وبين الواقع وتحدياته، لكي لا نجد من يغرد خارج السرب، ويشغل الناس بما لا ينفع ولا يولد حكماً، ولا يصحح عملاً.

ولذلك فالغاية المنشودة من التجديد في أدوات الدرس الأصولي هي: (إنتاج أحكام للقضايا المستجدة، صادرة عن قواعد منضبطة)[2].

1 - أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء واقعنا المعاصر، د قطب مصطفى سانو،ط(1)دار الفكر المعاصر، بيروت (1421هـ/2000م). (93)

2 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (21).



فإذا تمت حالة الانسجام والتوافق بين الأحكام وقواعدها؛ تحققت لنا غاية أخرى من خلال التعامل مع الواقع وهي: (توليد الأحكام، وتوسيع أوعية الاستنباط في عملية تأصيلية يمكن أن نطلق عليها: التجديد[1].

فالتجديد الذي نريده هو تجديد متصل بواقعه؛ غير منقطع عنه، بحيث نوجد حالة من التفاعل بينهما، والانضباط بين القواعد والواقع، مما يجعل عملية التجديد تسير في اتجاه التطوير الذي ينهض بالأمة؛ علماء وعامة.

ونخلص أخيراً: إلى ضرورة التجديد في الدرس الأصولي وذلك لضبط عملية الاستنباط والانضباط بها، لتقويم المسيرة الأصولية، ولتكوين ثلة من المتخصصين بالشريعة قادرين على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها؛ فهو نوع من التجديد الذي يُقَوِمْ المسيرة من عدة اتجاهات:

1. تقويم مسيرة الدرس الأصولي عموماً وإرجاعه إلى حالة الجدة والنشاط التي كان عليها.

2. إحياء الدرس اللغوي لمتخصصي الشريعة، باعتباره المفتاح الرئيس لفهم الشريعة

3. ضبط عملية الاستنباط من خلال تكوين ثلة من المتخصصين بالشريعة الإسلامية.

4. ضبط عملية التفكير، من خلال تقنين الفكر الأصولي، وذلك من خلال تقويم الدرس الأصولي

1 - المرجع نفسه.



5. إيجاد حالة من الانسجام بين القواعد النظرية، وبين تنزيلها على الواقع.

6. توسيع دائرة القواعد حسب مقتضيات الواقع.

7. تقويم مسيرة الدرس الأصولي لينتج منه عملاً موسعاً لأدوات الاستنباط وتقعيداً لمولدات الأحكام، لكي لا تبقى الفروع يتيمة، ولا الأصول عقيمة.

لذلك يشير الدكتور البوطي إلى ضرورة التجديد من هذه الزاوية بقوله: (وهل في الناس من لا يجدد كتابه الذي تفكك غلافه وتناثرت أوراقه وتكاثف عليه الغبار، بتمتين غلافه وجمع أوراقه ونفض الغبار عنه؟ وعلم الأصول خاضع للتجديد، بهذا المعنى، منذ نشأته إلى يومنا هذا)[1].

وأعتقد بأن ما ذهب إليه العلامة ابن بيّه هو عين الصواب، وذلك لمحاولة محاكمة سيرورة المنهجية الأصولية على الخطى الثابتة التي بُنيت عليها غاياته العملية. فإذا كانت تلك الغايات ماثلة في عملية الاستنباط فلا داعي للتجديد، وإذا كانت المنهجية قد حادت قليلاً أو كثيراً بحيث لا تؤتي ثمارها فلا بد من القيام بعملية التجديد لتصحيح المسيرة، وضبط سيرورة الاجتهاد. فضلاً عن ذلك فإن مشاريع التجديد لا يمكن أن تتعرض لغايات العلوم، بحيث تقوم بتغييرها، فإن ذلك يخل بمنهجية العلم وإخراجه عن الإطار العام الذي يؤسسه علم أصول الفقه في بنيته الداخلية والخارجية.

1 - إشكالية تجديد أصول الفقه، (157).



ويمكن استثمار هذه المسألة بمحاكمة كثير من الدعاوى التي تدعو للتجديد فإذا كانت تؤكد الغايات وتستظل بظلها، فهي مقبولة إلى حد ما، وإذا كانت تخالف الغايات بحيث تقوم بتغيير الغايات لتنحو بالعلم باتجاه آخر فهذه العملية لا يمكن أن توضع في قائمة المشاريع التجديدية، وإنما هي إلى التبديد أقرب منها إلى التجديد.

فمنهجية التجديد الأصولي في أطروحة العلامة ابن بيّه تؤصل لضبط عملية التجديد عموماً، لكي لا تختلط اتجاهاتها، فتطال الأمور المُسْلَمة والمكونات الرئيسة التي بتبديلها تتغير مادة العلم ويحرف مساره.

فمن حيث المبدإ إن إعادة طريقة عرض مسائل العلم بإحداث بعض الوسائل المنهجية ليست من باب الإحداث والابتداع المرفوض، فهي وسائل تندرج تحت مشاريع التجديد العلمية التي تساهم في تجديد العلم وإعادته إلى ميدانه العملي المنتج، وإنما يكون الابتداع بتغيير أصول العلم وقواعده.



يشير الشيخ بن بيّه للتجديد المرفوض في المادة والغاية بقوله: (المادة والغاية أقلها حظاً من التجديد؛ لأن المساس بهما يعني استبدالاً بمادة أخرى أو تبديلاً للعلم من أصله، أو عدولاً عن أهدافه وصدوفاً عن وظائفه



ويشير الشيخ بن بيّه للتجديد المرفوض في المادة والغاية بقوله: (المادة والغاية أقلها حظاً من التجديد؛ لأن المساس بهما يعني استبدالاً بمادة أخرى



أو تبديلاً للعلم من أصله، أو عدولاً عن أهدافه وصدوفاً عن وظائفه[1].

فالتجديد عند الشيخ ابن بيّه لا بد أن يتحلى بثلاث صفات:

الأولى: صفة الاستنباط، إذ إن منهجية التجديد لا بد أن تقوم بتفعيل أدوات الدرس الأصولي للقيام بوظيفة الاستنباط.

الثانية: صفة الانضباط: فلا بد أن تلتزم منهجية الاستنباط بقواعد الانضباط وهي تلك الآليات والبرامج المنهجية التي وضعها علماء الأصول المتمثلة بالمادة والغاية.

الثالثة: صفة الارتباط: وهو القيام بربط الاجتهاد بالواقع والمتوقع.

المبحث الثاني: موقف الإمام بن بيّه من دعاوى التجديد الأصولي

إن أي مشروع فكري يقدمه المفكر وهو مسبوق به أو هناك من يكتب عنه أو لاتزال عجلة البحث العلمي قائمة بالبحث والتنقيب؛ فلابد له من أن يكون مشروعه الفكري يتصف بالتميز والإبداع، وأن تكون لديه نظرات نقدية وإصلاحية للدعاوى التي تدندن حول نظرياته؛ ولا بد أن تكون له بصمات إصلاحية لأصحاب الدعاوى التجديدية وليقوم بإثبات كون مشروعه الفكري لا يشابه تلك الدعاوى التي تتصف تارة بالنقص وتارة بمخالفة المقصود، فيحاول أن يبصر الباحث إلى مواضع الخلل والنقص في تلك الدعاوى.

وهذه التعليلات حاولنا أن نستنطق من خلالها مقصود شيخنا ابن

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (160).



بيّه وهو يحاكم دعاوى التجديد الأصولي ليقدم لهم نصائح بالمراجعة، ويقدم للباحث البرهان على الأخلال التي تنطوي عليها تلك الدعاوى.

وللوقوف عند حقيقة هذه الدعاوى فسنشير إليها من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: النظر في دعاوى التجديد عموماً

المطلب الثاني: التفصيل في الدعاوى

المطلب الأول
النظر في دعاوى التجديد عموماً

قامت جريدة المدينة بأول حوار مع العلامة ابن بيّه حول كتابه «إثارات تجديدية»، وتضمن الحوار أسئلة كثيرة ومهمة، عبر بها الشيخ عن رؤيته لتجديد الدرس الأصولي وموقفه من دعاوى التجديد، وقضايا كثيرة سنذكرها في محالها.

ومن أهم الأسئلة التي جاءت بهذا السياق، قولهم: (شيخ عبد الله منذ فترة وأنت تدعو إلى التجديد في أصول الفقه، هل تبلور هذا المشروع وتحول إلى تيار أم مازالت صرخات فردية؟).

ويجيب العلامة ابن بيّه على هذا السؤال الذي يشير إلى مشاريع التجديد المعاصرة، من عدة جوانب، إذ تحدث عن مسيرة التجديد الأصولي المعاصر بقوله: (لست وحدي ولست بمفردي، بالتأكيد إذا كتبت فأنا أكتب رأيي الشخصي، لكن هناك دعوات لتجديد أصول الفقه وهناك مشروعات أيضا، وبالتالي فالأمر ليس همّاً خاصاً



عندي وإنما أيضاً عند نخبة من العلماء والأساتذة...)[1].

ويجيب عن الشق الآخر الذي يبين فيه نضج هذه الدعاوى التجديدية وغايتها فيقول: (بالنسبة للمشروع هل وصل؟ أعتقد أننا بعد التأصيل بحاجة إلى توصيل؛ فالتوصيل إلى نخبة عريضة[2] تبشر بمشروع منضبط ومؤصل ما زالت أمامنا فيه مراحل للوصول إلى ذلك الوعي)[3].



أعتقد أننا بعد التأصيل بحاجة إلى توصيل؛ فالتوصيل إلى نخبة عريضة تبشر بمشروع منضبط ومؤصل ما زالت أمامنا فيه مراحل للوصول إلى ذلك الوعي
- العلامة بن بيه -



فالعلامة ابن بيّه في هذا النص يشير إلى أننا بحاجة إلى إنشاء جيل جديد يتواصل مع المشاريع التجديدية، لكي نأمل في المستقبل بوجود حالة من التفاعل بين التأصيل الأصولي الذي يقوم به المجتهدون، وبين التوصيل الذي تقوم به النخب الفكرية، لتعتمدها في مشاريعها العلمية والتطويرية، وتجعلها برنامجاً في الدعوة والافتاء.

وينتقل العلامة بن بيّه في حواره إلى قضية مهمة في مشروع التجديد، وهي النظر إلى غاية التجديد من الدرس الأصولي، كي لا تنحرف عن وظيفته الأصلية، وهي الاستنباط لتوليد الأحكام، ولا بد أن تكون

---

1 - حوارات: جريدة المدينة ملحق الرسالة حوار: غازي كشميم جدة، الجمعة: 21 /6 /2013م، http: / / net.binbayyah / portal / dialogues /1440

2 - وتقوم مثل هذه الدراسات بجزء من مهمة التوصيل والتصدير.

3 - المرجع نفسه.



التجديدات في سياق الانضباط فيقول: (فالوعي بتجديد أصول الفقه ونتائجه يتوخاها الباحثون في هذا العصر، وأهم هذه النتائج هو استنباط الأحكام ومواجهة الواقع الذي يتطور من الذرة إلى المجرة، واستنباط الأحكام وانضباطها هي مهمة التجديد)[1].

ويشير إلى واقع النظريات التجديدية المعاصرة بقوله:(مازلنا إلى الآن ومازالت بعض النخبة حسب معرفتي بها لديها تصورات جيدة يكمل بعضها بعضاً قد لا تكون متطابقة حذو النعل بالنعل، لكن بينها أوجه تشابه وأوجه تباين إلى حد ما فهذا هو الوضع الحالي كما أراه)[2].

وتنتقل الجريدة لسؤال آخر في نفس السياق وهو: هل هناك معارضات من قبل بعض العلماء أو رموز شرعية لهذا التجديد؟

إن هذا السؤال ينفعنا في هذا السياق، لكي نتعرف على قضايا خفية لم يصرح بها العلامة ابن بيّه في كتابه، فهل الإشكالية في مشروعية التجديد، أم بالنظر في مضمون محاور التجديد، فيقول (حفظه الله تعالى): (لا أحسب أن مسألة التجديد تلقى معارضة كفكرة، لكن كآليات ثم نتائج هناك ربما بعض التردد أحياناً، وبعض الامتعاض أحيانا أخرى فيما يتعلق بنتائج أو ميادين معينة)[3].

ويشير العلامة ابن بيّه (حفظه الله تبارك وتعالى) إلى ضابط التجديد المعتبر، وإلى الإشكاليات المصاحبة له، فيقول: (إن التجديد الذي من شأنه أن يولد المفاهيم أولاً، والأحكام ثانياً يلقى صعوبات

1 - المرجع نفسه.

2 - حوارات: جريدة المدينة ملحق الرسالة حوار: غازي كشميم جدة.

3 - حوارات: جريدة المدينة ملحق الرسالة حوار: غازي كشميم جدة.



وعقبات، فهو من شأنه أن يجيب عن أسئلة تتعلق بالسياسة الشرعية وبالأوضاع الاجتماعية والعلاقات الدولية وبعض القضايا الاقتصادية والاكتشافات العلمية، فمن يريد أن يطبق التجديد لا بد أن يطبقها على هذه المجالات ليستنبط الأحكام الملائمة للواقع من خلال آليات مجربة وبعيون مستبصرة، وهذه الآليات ليست إلا آليات أصول الفقه مثل الاستصلاح والاستحسان والذرائع سداً وفتحاً والاستصحاب والقياس، وهذه كلها تلقى صعوبات، مما جعلنا نتسائل عن الواقع الذي يحتاج إلى بيان، وتأثير الواقع في الأحكام الذي يحتاج إلى برهان، وأيضاً آليات انطباق الأحكام على الواقع التي تحتاج إلى عنوان، ونحن سميناها في الكتاب الذي بين يديكم. «تحقيق المناط» وهذه أنواع الاجتهاد الثلاثة التي رشحناها لتكون بؤرة التجديد وأساسه)[1].

وفي حوار آخر للعلامة ابن بيّه (حفظه الله تعالى) يرد على دعاوى التجديد التي تفتقد للواقعية، وذلك لأن الدعاوى الجديدة تحاول تجاوز أدوات الدرس الأصولي التي تولد الأحكام دون اقتراح بدائل تقوم بالدور المنشود منها، فبقيت مجرد دعاوى عارية؛ لأنها لا يندرج تحتها عمل ولا تولد حكماً، وكذا بأن أغلب دعاة التجديد لم تكن لهم أهلية ليستوعبوا القديم فضلاً عن قدرتهم على تقديم الجديد، فيقول: (هذه الدعوات قائمة ولكنها دعوات تحتاج إلى شيء من التأمل والتوقف؛ لأن من ينادون بتجديد أصول الفقه لم يستوعبوا الإمكانات المتاحة في

1 -المرجع نفسه.



أوعية أصول الفقه وأوعية الاستنباط، فعليهم أولاً أن يدرسوا أصول الفقه كما تركها الأولون من عهد الشافعي إلى زمن الشاطبي ليروا مدى الإمكانات المتاحة في أصول الفقه لاستنباط الأحكام ثم إذا كانت لديهم وسائل لاستنباط أوعية أخرى بالإضافة إلى أوعية دلالات الألفاظ ودلالات معقول النص بالإضافة إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف بالإضافة إلى الأوعية الكبرى التي لا تترك شاردة ولا واردة والتي بالإمكان إذا أحسنا استعمالها أن نقدم حلولاً في كل القضايا المستجدة فإذا هم فعلوا ذلك ووجدوا قصوراً ونقصاً فليقدموا لنا أدوات كافية لنتعامل معها، أما مجرد الدعوى التي لا تستند إلى فهم، ومآلها هو أن نترك ما بين أيدينا من أدوات الاستنباط إلى المجهول ولنسير في عالم الغيب فهذا ليس مقبولاً)[1].

ولذلك يضع العلامة عبد الله بن بيّه (حفظه الله تعالى وأكرمه) معاييررصينة، يمكن من خلالها قياس الدعاوى التجديدية، وقبولها ورفضها، وذلك من خلال الإشارة إلى أن أي دعوة للتجديد لا بد أن تحافظ على السميائية للدرس الأصولي وهي:

الأولى: الوساطة الصحيحة بين مبادئ الوحي الخالد المتمثلة بالمبادئ والقواعد والنصوص والمقاصد وبين الواقع والمتوقع في حياة الناس أفراداً وجماعات لتحقيق المصالح، لنوجد حالة من الاندماج والوصل الواصب بينهما

الثانية: تقديم التصور السليم للتراث من خلال الاعتماد على

1 - حوارات: ابن بيّه: توحيد المرجعيات يحد من تضارب الفتوى وتناقض الآراء.



التراث كمادة رئيسة للتمثيل بحقيقة الإسلام الجالب للمصالح الدارئ للمفاسد، فإذا اختل أحد هذه المعايير فإن دعوى التجديد ستكون محط نظر، وهي أقرب للرفض منها للقبول[1].

وعند النظر إلى أغلب تلك التصورات التجديدية فإنها، إما أن تنقض كلا المرتكزتين، أو أحدهما، مما يجعلها عارية عن صفة القبول.

ويصف العلامة عبد الله بن بيّه (حفظه الله تعالى) اتجاهين لدعوات التجديد، وقد قام بالرد عليهما، ليؤسس إثاراته التجديدية المنضبطة للدرس الأصولي، وهذا ما سنذكره في المطلب الثاني.

المطلب الثاني: التفصيل في دعاوى التجديد

تتنوع دعاوى التجديد الأصولي، فهناك دعاوى يمكن أن تستثمر وأن تدرج في قائمة الدراسات التجديدية الأصيلة، التي يمكن أن تساهم في إحياء هذا العلم في ميدانه، وإعادته إلى نصابه.

وهناك دعاوى للتجديد لا تصلح للتوظيف، دعاوى لا تولد حكماً، ولا تحرك الأدوات في أفلاكها، ولا تؤتي الثمار الحقيقية، تؤول إلى التسيب أكثر مما تفضي إلى الانضباط، وتدعوا إلى التجليد أكثر مما يتمثل فيها معنى التجديد، فقد وقعت أغلب تلك الدعاوى في التسيب وعدم الانضباط، وقد نجد عند أصحابها عدم التمكن من العلم، وإنما ساروا في سير دعاة التجديد وهم لا يدركون التمييز بين الثوابت والمتغيرات، وبين الصور والأشكال وبين المواد والأدوات الرئيسة فوقعت أبحاثهم

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، (22).



رهينة النقد والرد، وتناوشتها المعاول والفؤوس من كل مكان، ونزلت الردود عليها من كل حدب وصوب.

ويمكن توضيح ذلك من خلال عرض جملة من الدعاوى و يمكن إجمالها في اتجاهين:



هناك دعاوى للتجديد لا تصلح للتوظيف، دعاوى لا تولد حكماً، ولا تحرك الأدوات في أفلاكها، ولا تؤتي الثمار الحقيقية، تؤول إلى التسيب أكثر مما تفضي إلى الانضباط



الاتجاه الأول: دعوات التجديد الأصولي القاصرة: وهي دعاوى لا تمثل أبعاد كلية، ولا تشمل جميع الأقسام والأبواب، وكذا فإنها لا تقدم نموذجاً فعلياً يقوم بإنتاج ثمار حقيقية، وإنما هي دعاوى ينقصها الكثير من التأسيس والبناء. وسنحاول أن نقتصر على الدعاوى التي قام العلامة ابن بيّه بالرد عليها، لبيان جوانب نقصها وقصورها على تأسيس منهجية تجديدية تساهم في تطوير الدرس الأصولي:

الدعوة الأولى: وهي تتعلق بالتقريب: أي بتقريب مادة الدرس الأصولي تبسيطا للمتلقي[1].

وقبل بيان الموقف من قضية التقريب، لا بد من إدراج شهادة تعد مفتاحاً رئيساً للولوج إلى بداية ظهور مثل هذه الطرق المنهجية في التعامل مع الدرس الأصولي، ويمكن تحديد ذلك بعد أفول شمس التجديد والمجددين في القرن الثامن الهجري، فيشير إليها سانو في

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (23).



دراسته التي عقدها للنظر في تطور الأدوات المعرفية للدرس الأصولي بقوله: (إنَّنا لن نعتبر مبالغين إذا زعمنا مقتنعين بأن أفول شمس القرن الثامن الهجري كان بداية إيذان ببزوغ فجر جديد لقرون استثنائية في تاريخ الأمة، كما كان بداية ظهور جيل بل أجيال لم يعد يطيق التفكير المنهجي في تجديد القول في سبل الربط بين وحي السماء وواقع الأرض في ضوء التغيرات الدائبة والمستمرة، وإنما غدوا ينظرون إلى كل محاولةٍ هادفةٍ إلى ذلك المنحى في التفكير نظرة الريبة والشك والتردد، بل إنَّهم أصبحوا لا يطيقون تقبل أيَّة محاولةٍ رامية إلى تجديد فهم الوحي في ضوء التغيرات الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، بغية إعادة قيوميته على الواقع المعيش)[1].

فإذاً بدأ عصر جديد، يمكن أن يوصف بعصر التقليد، وذلك لأننا لم نتلمس أي كتابات جادة تحاول أن تقدم نظريات تجديدية وتطويرية للتراث؛ بل بدأ التراث يدخل في دوائر ضيقة، تدور محاوره في شرح لمقاصد المؤلفين، وبدأ مشروع المختصرات للمؤلفات الأصولية يتصدر كل المشاريع، وكذلك المنظومات الشعرية لتسهيلها على المتلقي. ولذلك يذهب معظم الباحثين إلى أن السبب في ظهور المختصرات هو ضعف همم المتأخرين عن مواكبة كتب المتقدمين، ذلك أن هذه الكتب تميزت بالطول، فصعب على الناس حفظها واستيعابها، مما حذا بالبعض منهم إلى اللجوء إلى الاختصار لتلك المؤلفات فيقول الحجوي[2]: (لما ألف

1 - أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، (88).

2 - الحجوي: الشيخ محمد بن الحسن الثعالبي الفاسي (1291ـ1376هـ): كان رحمه الله من أهل العلم والحُكم بالمغرب، من أشهر كتبه (الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي) وهو من اهم



المتقدمون دواوين كبار كالمدونة والموازية والواضحة، وأمثالها عسر على المتأخرين حفظها لبرودة وقعت في الهمم، فقام أهل القرن الرابع باختصارها)[1].وقد عاب طريقة المتأخرين كثير من العلماء ظاهرة المختصرات، من ذلك: (لقد استباح الناس النقل من المختصرات الغريبة، ونسبوا ظواهر ما فيها لأمهاتها...، وانقطعت سلسلة الاتصال، فكثر التصحيف، وصارت الفتاوى تنقل عن كتب لا يدري ما زيد فيها مما نقص منها لعدم تصحيحها...، ثم كل أهل هذه المائة عن حال قبلهم من حفظ كبار الأصول، فاقتصروا على حفظ ما قل لفظه ونزر خطه، فأفنوا أعمارهم في رموزه، وفهم لغوزه، ولم يصلوا لرد ما فيه لأصوله بالتصحيح؛ فضلاً عن معرفة الضعيف والصحيح، بل حل مقفل وفهم محمل) [2].

إن هذا القطعة النثرية لتعد وثيقة علمية وصفية لحالة العلماء بعد عصر التجديد، وانشغالاتهم البعيدة جداً عن مسرح الواقع وضروراته، حتى أصبح الواقع يشرق والمفتي يغرب، وأصبح بينهما انفصام في الوسائل والغايات؛ فانشغال العلماء في بيان الألفاظ وفهم مراميه أدخلهم في متاهات التقليد، بحيث سلب منهم ملكة الاجتهاد

كتب تاريخ التشريع الإسلامي وأقدمها في العصر الحديث؛ ينظر ترجمته في: الأعلام 1/ 96؛ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة مكتبة المثنى بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت (9/ 187).

1 - الفكر السامي الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، طبع بمطبعة البلدية بفاس (1345هـ) (4/ 398).

2 - المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد الونشريسي ط (1)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية للملكة المغربية، (1401هـ 1981م)، (2/ 479).



والاستنباط، وأعطاهم ملكة النظر في المسطور والتعمق في السطور والتشكيك لما في الصدور، وكأنهم يعيشون في آخر العصور، وحجتهم: بأن المتقدمين لم يتركوا لهم ما يشيدونه، بل قد نضج العلم حتى احترق كما يقولون. فقد صاحب الجمود في البحث الأصولي انعكاساً واضحاً على المؤلفات حتى أصبحت أكثر تعقيداً،



انشغال العلماء في بيان الألفاظ وفهم مراميه أدخلهم في متاهات التقليد، بحيث سلب منهم ملكة الاجتهاد والاستنباط



فغدت تلك المنهجية هي الوظيفة المقصودة من الدرس الأصولي، وأصبح قصارى جهدهم مصبوباً في إنشاء تلك المدونات، ولذلك نجد الشيخ محمد الخضري[1] الذي كان يدرس مادة أصول الفقه في كلية غوردون في السودان مدفوعاً إلى وصف مادتها بالألغاز بأنها (تكاد لا تكون عربية المبنى) وأن فهم (المراد) منها مثل (فتح المعميات) حتى كأنها (ما ألفت لتفهم) ولذلك (لا تكاد تفهم وحدها لذلك احتاجت إلى شروح، واحتاج الشرح إلى حاشية[2].

ولا أدل على جمود التفكير الأصولي من أن تدريس علم الأصول في الأزهر، قد انحصر قروناً طويلة حتى أوائل القرن العشرين بكتاب «جمع الجوامع» بشرح المحلي الذي يصفه الشيخ عبد الله دراز (رحمه

1 - الشيخ محمد بن عفيفي الباجوري المصري من مواليد سنة 1289هـ باحث خطيب من علماء الشريعة والأدب، الاعلام، (6/ 269)

2 - أصول الفقه، محمد الخضري، حققه وخرج أحاديثه خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (11).



الله تعالى) بقوله: (ولا يختلف اثنان في أن جمع الجوامع أقلها غناء، وأكثرها عناء)[1]. ويصفه الخضري بأنه (عبارة عن جمع الأقاويل المختلفة بعبارة لا تفيد قارئاً ولا سامعاً، وهو مع ذلك خلو من الاستدلال على ما يقرره من القواعد)[2].ويشير الشيخ الأستاذ الدكتور حمد الكبيسي (رحمه الله تعالى) إلى هذه الحقيقة بقوله: (غير أن طابعاً من التعقيد طبع الكثير من تلك المصنفات القيمة، مما احتاج الأمر معه إلى كثير من البحث والتنقيب للوصول إلى المقاصد والغايات منها وراء العبارة الغامضة والأسلوب المعقد...، إلا أن اختصاراتهم قد وصلت إلى حد الألغاز، فاحتاجت كتبهم إلى شروح، واحتاجت الشروح إلى حواشٍ، واحتاجت الحواشي إلى تعليقات وتقريرات، وواضح ما في هذا من ضياع للقارئ، وحمله على أن يحصر جهده في حل العبارات والتراكيب، وأن يصرف في هذا جُل وقته قبل أن يصل إلى لب علم أصول الفقه وجوهره)[3]. ويعتذر لطريقة العلماء في منهجية التأليف بقوله: (وعذر هذا أن أولئك المؤلفين كانوا قد التزموا طرائق عصورهم التي عاشوها، وتأثروا بأساليبها ومناهج البحث والتأليف فيها؛ فكان من الأمور المستساغة لديهم)[4]. وهذا العذر وإن كان فيه معقولية في المعنى، إلا أنه لا يبرر أن تلتزم جماعات كثيرة بهذه المنهجية التي عقدت

1 - الموافقات في أصول الشريعة، الإمام أبي إسحاق الشاطبي، تعليق: الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية مصر (11).

2 - أصول الفقه، الخضري، (11).

3 - أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي،د.حمد عبيد الكبيسي ط (1) دار المناهج بغداد،(1430هـ 2009م)، (8)

4 - أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الاسلامي، (8)



العلم وأخرجته عن مقصوده.

ويشير العلامة ابن بيّه إلى جانب من التراجع الفكري بسبب مناهج التعليم فيقول: (إن مناهج التعليم تعاني عجزاً واضحاً يتجلى في انكماش ساحة الاجتهاد الفقهي مما نتج عنه عجز في مواكبة مستجدات العصر في المعاملات، وضحالة الإنتاج الفكري في مجال الفلسفة والعلوم الانسانية ومن باب أولى في التكنولوجيا والعلوم)[1]. ومهما كانت وجهات النظر في الاعتذار لتلك الفئة من كبار العلماء، فهذا الاعتذار لا يخليهم من المسؤولية التي كانت مناطة بهم، وكان عليهم أن يكملوا المسيرة العلمية لتطوير الدرس الأصولي، لكي يقوم بدوره في ضبط عملية الاستنباط، ويقوم بالتفاعل بين المناهج الأصولية ومتغيرات الواقع. وعلى العلماء تقع مسؤولية التمييز بين المؤلفات التي تستحق النظر والتقويم والمراجعة، والتي لا تحتاج إلى قضاء قرون من الدراسة والشرح ووضع الحواشي والتقريرات، فشغلوا أنفسهم وأشغلوا الأمة معهم. ولكي نكون أكثر انصافاً، فنقول: إن المؤلفات الأصولية منها ما يندرج تحت جانب الدرس والمطالعة التي تؤسس الفكر الأصولي عند المتخصصين بالشأن الديني، وتكون تلك المؤلفات عبارة عن مناهج تقريبية للمادة الأصولية، وهذه هي التي تحتاج إلى شرحٍ وحواشٍ وتعليقات وتقريرات وإضافات، وهذه الطريقة تقوم فئة معينة من العلماء بالقيام بها؛ بدلاً من قيام أجيال متعاقبة على هذه المسألة، فتضيع الجهود في طرق تعد بدائية، وتهدف إلى تكوين

1 - الإرهاب التشخيص والحلول، العلامة عبد الله بن بيّه، محاضرات منتدى الفكر الاسلامي، مجمع الفقه الاسلامي، جدة، (35)



ثلة من الدارسين المتمكنين من الدرس الأصولي، وتاركين في الجانب الآخر: الجانب التكميلي، وهو جانب الاستنجاد بالدرس الأصولي لإرفاد الواقع ومستجداته بالحلول المناسبة من خلال استثماره. فلا بد من تقسيم المؤلفات الأصولية إلى نوعين: نوع خاص بالدراسة لتكوين ثلة من الأصوليين، ونوع آخر خاص بالاستثمار والاستنجاد لمواكبة الواقع والمتوقع، وكلاهما يدخله التجديد والتطوير والتعديل والإضافة. ويصف العلامة ابن بيّه هذه الطريقة بقوله: (... وبقية الدعاوى مقاربة، يحاول بعضها التقريب والتسديد؛ لكنها يغلب عليها الجانب التعليمي والتربوي دون جانب إنشاء الأحكام الذي هو الغاية المتوخاة لعملية تدوين الأصول)[1].

الدعوى الثانية: تتعلق بالتشذيب: أي لتخفيف علم الأصول من حمولة لا ضرورة لها عند البعض كالمباحث المنطقية، وتوضيح المصطلحات وحصرها[2].إن هذه الدعوى تشير إلى جملة من التداعيات الخطيرة والجريئة، وفيها من الوضوح في الجنس والغموض في النوع، مما يجعل إطلاقها كمرحلة أولية وتبني موقفها تالياً من الخطورة التي لا تخفى على أي طالب علم شرعي، فإن قضية تخفيف الدرس الأصولي من المسائل التي لا ضرورة واقعية ومنطقية لها من حيث المبدأ، هو أمر مقبول ومرحب به إلى حد ما، لكن الإشكال أن مفهومها غير محدد المعالم ولا واضح الحدود ولا مضمون النتائج؛ وذلك لأن فتح باب

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (26).

2 - المرجع السابق، (23).



تصفية الدرس الأصولي على مصراعيه؛ دون وضع ضوابط للقضايا التي يجب تصفيتها أمر فيه ضبابية، وذلك لأن الفروع سيختلف العلماء في إخراجها وإدخالها، فمنها ما يعده البعض من خارج العلم، ومنهم من يعتبرها من داخله.

ولذلك يشير الدكتور سانو في جانب من نظرته لتجديد أصول الفقه بقوله: (تجديد تصفية: ونقصد به الاستغناء العلمي عن سائر القواعد والمباحث والموضوعات الصورية التي نبه عليها الإمام الغزالي في مقدمته وتجاوز التعرض لها في مستصفاه، وأورد الإمام الشاطبي سمات وأمارات يمكن الاستفادة منها في تحديد تلك القواعد والمباحث التي يعتبر وضعها في علم الأصول عارية[1]...)[2].

الدعوى الثالثة: وهي تتعلق بتجاوز شروط الانضباط في الوصف المعلل به: وذلك للاكتفاء بالحكمة وتوليد الأحكام طبقاً لما دعاه بالمصلحة، والتجاوز عن شروط الأصوليين باعتبار ذلك التجديد الذي سيولد أحكاماً تجيب عن مشكلات العصر بغض النظر عن معارضة

---

1 - وقد وضع الإمام الشاطبي (رحمه الله تعالى) قاعدة رئيسة لضبط مادة الدرس الأصولي واستبعاد القواعد الدخيلة فيقول: (كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أو لا تكون عوناً في ذلك فوضعها في أصول الفقه عارية) الموافقات، (1/ 40).وفي المقابل لا يعد كذلك في الدرس الأصولي ما اندرج تحت القاعدة من فروع (ولا يلزم على هذا أن يكون كل ما انبى عليه فرع فقهي من جملة أصول الفقه)؛ الموافقات، (1/ 40)؛ وذلك لتداخل العلوم الشرعية، وعلاقة بعضها ببعض، وما يعد أغلبها من المواد الرئيسة المكونة للعلم. وذلك كمسألة ابتداء الوضع، ومسألة الإباحة هل هي تكليف أم لا؟ ومسألة الأمر بالمعدوم، ومسألة هل كان النبي ﷺ متعبداً بشرع أم لا؟ ومسألة لا تكليف إلا بفعل، ينظر: الموافقات، (1/ 40، 41)

2 - في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي، قطب مصطفى سانو، معهد إسلام المعرفة، مجلة تفكر، المجلد (1، 2) العدد (1، 2)، (1421هـ/ 2000م)، (110).



النص أو الإجماع والانحلال من ضبط الشرع[1].

إن هذه الدعوى سيشير إليها العلامة ابن بيّه في الاتجاه الثاني الذي يشكل دعوة خطرة على الدرس الأصولي، ومع ذلك تشير هذه الدعوى إلى محورين:

المحور الأولى: الاستنجاد بالحكمة بدل العلة: وقد اختلفت المدارس الأصولية في نوط الأحكام بالعلل أم بالحكم، والرأي الغالب أنها تناط بالعلل لا بالحكم لانضباطها وظهورها[2].

المحور الثاني: تقديم المصلحة المخالفة للنص والإجماع: فإن هذه الدعوى تحمل لواء الدعوى القديمة التي نادى بها الإمام الطوفي، وقد رد عليه كثير من العلماء المعاصرين ومنهم من أزال إشكال موقفه، وقد نوقشت هذه المسألة كثيراً فلا داعي لذكرها هنا.



قضية تخفيف الدرس الأصولي من المسائل التي لا ضرورة واقعية ومنطقية لها من حيث المبدأ، هو أمر مقبول ومرحب به إلى حد ما، لكن الإشكال أن مفهومها غير محدد المعالم



ويصف العلامة ابن بيّه (حفظه الله تعالى) جانباً من القصور الذي يتعلق بهذه الدعاوى:

1. كانت عارية عن وضوح الغاية والهدف؛ وذلك لأنها خالية من المضمون

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، (23).

2 - لذلك نجد أن الإمام الغزالي ممن يناصر القول بالاستنجاد بالحكمة كما يستنجد بالعلة، فيقول: (كل مصلحة ملائمة، فيتصور ايرادها في قالب قياس يجمع متكلف: يعتمد التسوية في قضية عامة لا تتعرض لعين الحكم) شفاء الغليل، (217).



الفقهي الذي هو المقصود الأصلي لهذا العلم[1] وهذا التوصيف ينطبق على الدعوى الثالثة، لأنها دعوة للانفلات لا للانضباط، ولأنها تدعو لعدم وجود مرتكزات رئيسة يمكن الاحتكام إليها، فإذا اعتمدنا الحكمة والمصلحة في زمن معين وقدمناهما على النص بدعوى تعارض المصلحة مع النص والإجماع، فإننا سنجد بعد قرن تعارضاً بين مصلحة جديدة، وبين المصلحة المقدمة على النص، وكلاهما مصلحة، ولا اعتبار لمصلحة أمام مصلحة أخرى إلا في دوائر ضيقة، بين الكلية والجزئية، أما الظنية والقطعية فقد تجاوزناها حين قدمناها على النص، وحينئذ نفقد ثوابتنا، لذلك فهذه الدعوى خطرة جداً، لما تحمله الدعوى من تجاوز الثوابت، والحل هو جعل النص معياراً لتحكيم المصلحة، باعتبار أن النص يتضمن المصلحة.

2. والدعوات الأخرى: جديرة بالاندماج في جدول التجديد[2] ويقصد العلامة ابن بيّه: بتجديد التقريب وتجديد التصفية؛ لكنه سجل بعض الملاحظات على كلا الدعوتين:

أ - ملاحظته على تجديد التقريب بأنها: غاية مشروعة للأصول؛ لكنها ليست الغاية الرئيسة للدرس الأصولي؛ وذلك لكون الأصول هي مزرعة استنبات الأحكام، وليس فقط تقريبها وتبسيطها للمتلقين، فلا بد أن يضع أصحاب المنهجيات التقريبية كلا الغايتين صوب أعينهم.

ب - وكذلك دعوى التخفيف، لا بد أن لا تغيب عن ناظرهم تلك الغاية المنشودة وهم يحاولون تخفيف الدرس الأصولي، فلا يقتربون

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (23).

2 - المرجع نفسه.



من الأدوات التي تولد الأحكام، وإنما ينظرون إلى تلك المباحث التي لا يندرج تحتها عمل، ولا تعدوا أن تكون عبارة عن قواعد تشغل ذهن المتلقي[1].

ثم إن الناظر إلى دعاوى تجديد الدرس الأصولي سيلاحظ أنها دعوات جزئية، اتخذت منحى معيناً ضخمته كثيراً، وترى بأنه إذا تحققت هذه التجديدات فإن الدرس الأصولي سيرجع إلى موضعه الذي كان عليه، وسنتجاوز كل التراجع الحضاري، ونوجد حالة من الاندماج بين نصوص الوحي ومستجدات العصر؛ لكن للأسف نقول لهؤلاء: إن نظرية التجديد التي طرحتموها بهذا الشكل لا تعدو أن تكون جانباً من التفلت من ديمومة النص، وتفلتاً من ضوابط الدرس الأصولي من خلال تقديم المصلحة (الموهومة) على النص.

وهذه الدعاوى في الغالب تحاول تجاوز الأدوات المعرفية المؤسسة للدرس الأصولي بوضع أدوات يتجاوزون بها تلك الأدوات الأصولية، لكن حين النظر إليها نجدها أدوات لم تصل إلى الوظيفة التي تؤديها الأدوات التي يريدون تجاوزها؛ فضلاً عن تقديم نتائج أفضل من أدوات الدرس الأصولي.

وفي الغالب نجد دعاة التجديد المعاصرين هم من غير التخصصات الشرعية، والذين لم يتذوقوا أدوات الدرس الأصولي ولم يتعرفوا على وظائفه وغاياته، وإنما تذوقوه من مصانع المستشرقين، ودعاة التجديد بلا ضوابط، فوقعوا فيما وقعوا فيه.

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، (23).



الاتجاه الثاني: دعوات التجديد الأصولي الخطرة



الناظر إلى دعاوى تجديد الدرس الأصولي سيلاحظ أنها دعوات جزئية، اتخذت منحى معيناً ضخمته كثيراً

إن هذا الاتجاه قد اتخذ شكلا مغايراً للاتجاه الأول وذلك كونه يحمل في طياته خطورة على الدرس الأصولي؛ بل على الشريعة بوجه خاص؛ بحجج غير منضبطة وتجاوز للأدوات بدون شرعية ولا سند معتبر، ولذلك سنحاول بيانها وعوار موقفها وغايته.

إن هذا الاتجاه تضمن ثلاث دعوات، يمكن اختصارها بدعوتين، وذلك لما تضمنته من قضايا سبق الحديث عنها، وسنتحدث عنها كذلك في موضعها.

الدعوة الأولى: الدعوى المصلحية والمقصدية: والمقصود بذلك التوظيف الخاطئ للدرس المقاصدي، وإلا فمن حيث المبدأ فإن الدرس المقاصدي لا يمكن الاستغناء عنه، لذلك فسنبين الأمر من خلال محورين:

المحور الأول: الدعوة لتفعيل الحكمة والمصلحة: وذلك من خلال إطلاق العَنان لهما دون الدخول في مسطرة ضوابط التعليل وانضباط السبر والتقسيم، ولا مراعاة لتنزيل الأحكام على الواقع، وهذا ما سيجر على الدرس الأصولي من ارتجاج في بنيته وزلزلةً لأسسه [1].

المحور الثاني: الدعوة لإطلاق العنان للدرس المقاصدي بعيداً

1 - ينظر: إثارات تجديدية في حقول الأصول، (24).



عن مدارك الأصول، وعارية عن لباس الأدلة، وذلك للانفلات الذي سيحدث من جراء عدم تقيدها بضوابط التعليل وسياجه[1].

إن العلامة ابن بيّه يصف هذه الدعوة بقوله (هذه الدعوة فيها شيء من الصدق والمعقولية فهي تدعو إلى ضبط المقاصد، ولكنها لا تجيب عن كيف؟ وهي إجابة لن تكون مماشية للموروث الفقهي إلا إذا تمسكت بعروة وثقى من أدلة الأصول[2].

إن الأسئلة الفلسفية ماذا، لماذا، كيف تحاول أن تضبط الفكرة وتوضحها وتسلسلها، وهذه الأسئلة تشير إلى ضرورة أن تكون الفكرة مكتملة الأركان، فإذا كانت غير متكاملة، أصبحت عبارة عن قضايا عارية عن التطبيق.

ولذلك فمسألة بيان كيفية استقلال الدرس المقاصدي عن أدوات الانضباط الأصولي في عملية كيفية التنزيل، كانت خارج حساب دعاة التجديد من خلال الدرس المقاصدي وتجاوز أدوات التعليل المنضبطة، فكان مشروعهم غير متكامل، ينقصه تنزيله على الواقع ويكون أكثر انضباطاً من أدوات الدرس الأصولي، وبما أن الحال يشير إلى عكس ذلك فالرجوع إلى الحق فضيلة.

وقد أشار العلامة ابن بيّه إلى مواطن الخلل في هذه الدعوة من خلال أربعة جوانب:

الجانب الأول: المقاصد الكبرى من الكلي المشكك[3] وليس

1 - ينظر: المرجع نفسه.

2 - المرجع نفسه.

3 - التشكيك: وهي نسبة وجود معنى كلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في أفراده متفاوتاً؛



المتواطئ[1]: إن المقاصد الكبرى تعد من الكلي المشكك؛ وذلك لأن أفرادها من خلال علاقتهما بالمقصد الكلي ليست على مرتبة واحدة، وذلك كمقصد العدل فقد يكون في بعض محاله أقوى من بعضها الآخر وذلك كالعدل بين الزوجات والعدل بين الرعية، وكذلك الأوامر والنواهي التي تتفاوت درجات الطلب والنهي فيها، من خلال الوجوب والاستحباب، والتحريم والكراهة؛ نظراً للتفاوت الحاصل فيها.

فعلى هذا الأمر لا يمكن أن يعد الدرس المقاصدي المشكك بديلاً عن العلل المنضبطة في كليه ومحاله، ولا يمكنه الاستقلال عن ضوابط التعليل وقوادحه، وذلك لتخلفه ولعدم انضباط المقاصد في محالها.

الجانب الثاني: تغليب الحكمة على المقصد يتعارض مع قادح الكسر: (إن المقصد قد يكون حكمة فتعد أحياناً، وقد لا تعد تغليباً للوصف المنضبط عليها كالمشقة فإنها حكمة ومقصد الإفطار في شهر رمضان، ومع ذلك فقد يوجد سفر بلا مشقة، وهذا ما يسمى بقادح الكسر[2] وهوغير مؤثر على الصحيح)[3].

إن اعتبار الحكمة مناطاً للأحكام يعد فيه ضيقاً على الناس وليس فيه توسعة، وذلك كما في قادح الكسر، وذلك عند تخلف الحكمة

نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ط(4)، دار القلم دمشق، (1414هـ/ 1993م)، (51).

1 - التواطئ: وهي نسبة وجود معنى كلي في أفراده، وذلك حينما يكون وجوده في الأفراد متوافقاً غير متفاوت، نظراً إلى المفهوم الذي وضع له اللفظ الكلي. ضوابط المعرفة، (51).

2 - (والكسر قادح ومنه ذَكرا تخلُّفَ الحكمة عنه من درئ) ينظر: نثر الورود على مراقي السعود، الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق: الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، ط (3)، دار المنارة، جدة، (2 /531).

3 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (24).



وبقاء العلة كما في قصر الصلاة والإفطار للمسافر، فإذا أنطنا الحكم بالحكمة، فاليوم في الغالب تتخلف لوجود وسائل راحة جديدة، فضلاً عن ذلك فإن الحكمة غير منضبطة ومتفاوتة في محالها.

الجانب الثالث: وجود الوصف المقاصدي دون الحكم يعتريه قادح النقض: إن دعاة المدرسة المقاصدية حين طرحوا نظريتهم لم تكن لديهم صورة كاملة عن الواقع الذي سيصطدمون به، حين التعامل الحقيقي مع أحكام الشريعة، لأن الدرس الأصولي يحتوي على جهاز مناعي دقيق يضبط عملية الاستنباط، يفتقر إليه الدرس المقاصدي الكلي لتضمنه على وصف المشكك في محاله، وعدم انضباطه.

وقد اختلف العلماء في اعتبار قادح النقض بين عدم الاعتبار، وبين اعتباره مخصص (إن المقصد المعلل به قد يعتريه قادح النقض، وهو وجود الوصف «المقصدي» دون الحكم الذي يتخلف لسبب من الأسباب وعارض من العوارض، فلا يؤثر المقصد بل يبطل التعليل به بالكلية عند الجمهور، ويكون مخصصاً عند المالكية...)[1].

ولكي لا نخوض في مسألة شائعة بين الأصوليين وصل بها الإمام الزركشي في البحر المحيط إلى ثلاثة عشر قولاً [2]، نتجاوزها لكي نركز على قضية عدم إمكانية الاعتماد على الدرس المقاصدي عموماً مستقلاً عن الدرس الأصولي، وهذا ما سنتناوله لاحقاً [3].

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (25).

2 - البحر المحيط، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان (1421هـ/ 2000م)، (7/ 338).

3 - ويشير العلامة عبد الله بن بيّه إلى بعض الصور التي لا يؤثر فيها وجود الوصف دون الحكم، فيقول: (إلا أنه يمكن أن يوجد الوصف بدون الحكم في ثلاث حالات، ولا يكون موجباً للنقض،



الجانب الرابع: المقصد يخالف النص والإجماع: وهو ما يطلق عليه بقادح فساد الاعتبار: فإذا كان الحكم المؤسس على علة مخالفاً لنص كتاباً، أو سنة، أو اجماع، فإن ذلك يقدح فيه[1].

قال في «مراقي السعود»:

والخُلفَ للنص أو إجماعٍ دَعا　　فسادَ الاعتبارِ كلُّ من وَعى

يعني أن من القوادح نوعاً يسمى فساد الاعتبار، وهو مخالفة الدليل لنص من كتاب أو سنة، فكل دليل خالف النص فهو مقدوح فيه بالقدح المسمى فساد الاعتبار)[2].

كقول الحنفي: لا يجوز السلم في الحيوان لعدم انضباطه بالوصف والمقدار، فتقول: هذا مخالف لحديث مسلم: أنه ﷺ استلف بكراً ورد رباعياً، وقال: إن خيار الناس أحسنهم قضاء[3][4].

وهي: الحالة الأولى: أن يكون هذا النقض سببه استثناء من الشارع، فإذا استثنى الشرع مسألة.. فهذا الاستثناء لا ينقض العلة، فالنبي ﷺ نهى عن المزابنة، وهي بيع معلوم بمجهول، لكن النبي ﷺ رخّص في العرايا، فهذا استثناء من الشارع لا ينقض العلّة. الحالة الثانية: إذا وجد مانع، فالزكاة علّتها حولان الحول وبلوغ النصاب، لكن قد يحول الحول ويبلغ النصاب لكن لا تجب الزكاة، كالمُطالب بدين، فالدَّين مانع من وجوب الزكاة... الحالة الثالثة: عدم استكمال العلة شرطها، كمن سرق دون النصاب، فالشرط هنا لم يُستكمل، إذ لا بد أن يسرق نصاباً حتى تُقطع يده، فمجرّد السرقة علّة، لكنها علّة لم تستكمل شرطها. في هذه الحالات الثلاث يكون النقض غير قادح. أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (463، 464).

1 - أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (464).

2 - مدارج الصعود إلى مراقي السعود، الشيخ أحمدبن محمد الأمين بن أحمد الشنقيطي، جمعه مما أملاه عليه وقيده له شيخه: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ط (1)، مكتبة الرشد، الرياض (1429هـ 2008م) (405).

3 - صحيح مسلم، باب من استسلف شيئا فقضى خيرا منه، رقم الحديث (4192)، (5/54).

4 - المبسوط، للإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، دار المعرفة، بيروت (1414هـ 1993م) (14 /32).



ومخالفة الإجماع: كقول الأحناف: بمنع غسل الزوج لزوجته بعد وفاتها لانتهاء العلاقة بينهما [1]، وهذا القول مخالف للإجماع السكوتي: في غسل علي فاطمة (رضي الله عنهما)، فإن الإجماع السكوتي يقدح في هذا الدليل[2].



الدرس الأصولي يحتوي على جهاز مناعي دقيق يضبط عملية الاستنباط، يفتقر إليه الدرس المقاصدي الكلي لتضمنه على وصف المشكك في محاله، وعدم انضباطه



فهذه المطارق التي نقد بها العلامة بن بيّه أطروحة الاعتماد على الدرس المقاصدي بعيداً عن الانضباط الأصولي لا يمكنهم تجاوزها إلا بالرجوع إلى الدرس الأصولي ليزيده انضباطاً وفاعلية فيقول: (وهذه الاعتراضات نوردها على المقاصد، ولن يستطيع المقاصديون وهم الطائفة الأقرب إلى روح الأصول التخلص منها ولا التفصي من عقدها مالم يتعاملوا مع الآليات الأصولية، وإلا فإنهم سيخبطون خبط عشواء في مدلهمة ظلماء. وهكذا فليست كل المقاصد تصلح للتعليل، كما أنه ليست كل العلل مقاصد بل أمارات... وحينئذ فإنَّ ميزان الأصول يظل الميزان الوحيد والمعيار الأكيد للتعامل مع الأدلة التفصيلية لتوليد أحكام جزئية، وبدون ذلك الميزان ستظل المقاصد حِكماً ورقائق تورث عبرة ولكنها لا تؤثر اعتباراً)[3].

1 - المبسوط: (2/ 71).
2 - ينظر: أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، (464).
3 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (25).



الدعوة الثانية: تاريخية النص وظرفيته: وهذه الدعوى تهدف إلى تحجيم دور النص وقصره على تلك الحقبة التي نزل فيها، وعدم صلاحيته لهذه القرون المتطورة: (وهي مذهب عُرف في الغرب بأنه: توجه فلسفي يربط المعارف والأفكار والحقائق والقيم بوضع تاريخي محدد بدلاً من اعتبارها حقائق ثابتة)[1].

إن هذه دعوة خطيرة على ثوابت الشريعة الإسلامية، من خلال قصرها عن عمومها وثبوتها ودوامها، بحيث تكون عبارة عن إصلاحات ظرفية، وانتهت صلاحيتها، فلا بد من اختراع وسائل جديدة تتناسب من مشكلات العصر (وهذا من شأنه أن يقطع الصلة بالنصوص الشرعية)[2].

لكن هذه الدعوة تختلف عن الأسباب والمخصصات للأحوال التي تقصر بعض النصوص على سياقها الخاص: (نعم توجد مخصصات في الأحوال والمحال والأزمنة[3]، لكنها منضبطة بضوابط تشير إلى ظرفيتها،

1 - المرجع نفسه.

2 - المرجع السابق، (26).

3 قد وقع خلاف كبير بين أهل العلم في هذه المسألة التي تصدر الإمام القرافي في إثارتها، إذ حاول قصر العام على محله فيقول: (صيغ العموم وإن كانت عامة في الأشخاص فهي مطلقة في الأزمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فهذه الأربعة لا عموم فيها من جهة ثبوت العموم من غيرها حتى يوجد لفظ يقتضي العموم فيها... فإذا قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾(التوبة: 5) فهذا عام في جميع أفراد المشركين، مطلق في الازمنة والبقاع والأحوال والمتعلقات، فيقتضي النص قتل كل مشرك في زمان ما وفي مكان ما وفي حال ما وقد أشرك بشيء ما...)، تنقيح الفصول، (157)؛ وقد قام الكثير من أهل العلم بالرد على هذه النظرية منهم الامام زكريا الانصاري بقول: (وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة على المختار)، لب الاصول، (10)، ويرى الامام ابن دقيق العيد بأن مادل عليه اللفظ من عموم في الذوات يكون دالاً عليها في كل ذات تناولها



ومنها قضايا الأعيان عند مالك، ولكن ذلك لا يمكن أن يكون قانوناً عاماً ولا مبدأ مطرداً)[1].

ويصف العلامة ابن بيّه هذه الدعاوى بأنها خطرة على التراث، مع وجود التفاوت بينها في الخطورة؛ إلا أنها جميعها تهدف إلى جملة من القضايا الخطرة:

1. هروب من ديمومة النصوص.
2. القفز في المجهول، وذلك لعدم إدراك العواقب، وقد دفعهم حماس التجديد.
3. خروج من العلم إلى الجهل.
4. البحث عن الوداعة والسهولة دون تجشم سبل البحث الجاد، وتقحُّم عقبات علوم الشرع بالعدة والعتاد[2].

يصف العلامة عبد الله بن بيّه مدارس التجديد المعاصرة السابقة، بقوله: (إن دعاوى بهذه التصورات يكون التجديد فيها أقرب إلى

اللفظ ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل مخصص يقصرها عن عمومها، فمن يخرج من العموم شيئاً من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم وتحكم بلا دليل، ينظر: إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، (1 /54)، أما العلامة ابن عاشور فلم يوافق صاحب التنقيح فيقول: (هذه القاعدة من مخترعات بعض المتأخرين وقد لهج بها المص... ولما كان الاطلاق لا يقتضي تكراراً ما تعلق به العام بل يحصل الامتثال باستغراق المسند للافراد مرة في زمن ما جعل الأزمنة مطلقة فبنى عليه أن نحو چ ﮬ ﮭ چ لا يقتضي الا قتل الموجودين في مكان ما؛ فلو استأصل المسلمون مشركي بدر مثلاً حصل الامتثال، ولم يلزم تتبع البقية... وذلك كله خلاف التحقيق؛ إذ التحقيق أن العام يقتضي تتبع الأفراد أينما وجدت ومتى ما وجدت وكيفما وجدت، نحو افعل كل خير، فيجب أن تتبع ما يصدق عليه أنه خير في كل زمان ومكان وإلا لبطلت ماهية العموم... وبهذا تتزلزل هذه القاعدة المخترعة عن لأسوسها كما كادت هي أن تزلزل باب العموم) حاشية التوضيح والتصحيح، (1 /235، 237، 239).

1 - إثارات تجديدية في حقول الأصول، (26).

2 - ينظر: المرجع نفسه.



التبديد، ووعدها أقرب إلى الوعيد)[1].

وإن المكتبة الأصولية حافلة بما سجله عباقرته وفحوله، سواء في الجانب الإبداعي أو التقويمي، فلسنا بحاجة إلى أطروحات ضعيفة المباني، ولا محددة الغايات والبواعث، فمن يريد أن يطور شيئاً أو يضيف معنى جديداً، فعليه أولاً أن يجالس أهل الصناعة حتى يكون ريّان من علومهم، ويدخل البيوت من أبوابها لكي يتصورها من الداخل لكي يبدأ بعملية التجديد، أما من لم يدخل إلى بيوت الأصول ولا جالس أهلها ولم يمالحهم الزاد؛ فالذي يمكن قوله له: بأنه حضر من غير دعوة، ولم نحسب له حساباً بكرسي الجلوس؛ فضلاً عن الكلام.

ويمكن لنا القول بأن ما ذهب إليه العلامة ابن بيّه في تحديد مفهوم التجديد، وضبطه لآليته، والرد على الدعاوى التي لا تصحح مسيرة العلم ولا تنتج فكراً ولا تولد عملاً، فكل هذه المحطات لتعد جهداً كبيراً يشكر عليه، وهي منهجية يصعب ارتقاؤها إلا من أهل العلم الكبار.

وهؤلاء العلماء بمنهجيتهم التجديدية يقومون بعملية التأصيل، وعلى الباحثين أن يقوموا بالتوصيل ليكملوا ما نقص من تلك المدونات ويشيدوا ما تبقى من البنيان، لكي لا تبقى الجهود محبوسة في كتبها بل تحتاج إلى مزيد من العناية.

---

1 - المرجع نفسه.



الخاتمة

ويمكن لنا تسجيل بعض النتائج:

1 - التوافق المنهجي والعملي: إن ما ذكره العلامة بن بيّه من مقدمات نظرية ضابطة لمنهجية التجديد، قد التزم بها في منهجيته التجديدية فوقعت متوافقة بين المقدمات المنهجية النظرية والعملية.

2 - إن المنهجية التجديدية التي قدمها شيخنا ابن بيّه تتسم بالشمول والتكامل، إذ أشار في مشروعه إلى جميع المحطات المنهجية التي يجب النظر فيها وتقويمها بغية النهضة بالدرس الأصولي وتقويم سيرورته.

3 - إن المنهجية التجديدية التي قدمها شيخنا ابن بيّه يمكن أن تستثمرها الجامعات الشرعية وتقديمها على شكل محاضرات متنوعة لطلبة الدراسات العليا، بغية الانتقال بفكرهم إلى منحى التجديد في العلوم الشرعية بدل البقاء في دوائر ضيقة. ولذلك فإن من المهم جداً أن تركز مقررات الدراسات العليا في تخصص أصول الفقه على حفريات متنوعة في بنية الدرس الأصولي بغية تطويره؛ ولوضع تصورات منهجية للبناء الأصولي العملي المولد للأحكام، بدل البقاء في مسارات لا تحرك الفكر ولا تنتج العمل.

4 - إن مشروع شيخنا ابن بيّه التجديدي وإن كان قد أشار إلى جميع محطات الدرس الأصولي إلا أننا نجدها غير مستوفية لجميع المسائل فيما يتعلق بتوضيح تلك المحطات، فهي شاملة لجميع المحطات من حيث التصورات العامة الكلية، أما من حيث التفصيل الجزئي لهذه



المحطات فإننا نراها غير مستوفية، ولذلك فإن هذه الدراسة أو غيرها وإن كانت تحاول أن تفصل فيما أجملته هذه المنهجية التجديدية فإنها لن تبلغ ما يقصده صاحبها بشكل وافي، فلابد أن تتوالى الدراسات.

5 - إن التجديد هو نتيجة حراك تفاعلي بين المناهج الفكرية وتحديات الواقع.

6 - إن أنواع التجديد تشمل الصورة والمادة والفاعل والغاية.

• التجديد في الصورة يتمثل في إقامة صرح بناء الدرس الأصولي بترتيب جديد وتركيب وتبويب وتلقيب وتقريب يشمل كل المسائل.

• التجديد في المادة بتحريك بعض مركباتها ودمجها وإضافة بعض المعارف التي يفرضها واقع كل عصر وتحدياته.

• التجديد في الفاعل بإعادة تهيئته وذلك بفتحه على معارف عصره ليستطيع أن يوفق بين النصوص والواقع.

• التجديد في الغاية وهي أقلها حظاً ونصيباً إلا أنه يمكن إحياء غاية الدرس الأصولي بإحيائها وبثها والتأكيد عليها.

7 - تمثل أطروحة العلامة ابن بيّه برنامجاً متكاملاً لتوضيح مفهوم التجديد الأصولي بخلاف غيره من الدعاوى.

8 - تضمنت الأطروحة منهجية منضبطة لضبط مفهوم التجديد ومحاكمة دعاوى التجديد من خلالها.

9 - حاكمت أطروحة شيخنا ابن بيّه دعاوى التجديد نظرياً ونقدها عملياً

10 - ساهمت هذه الأطروحة بتوضيح مفهوم التجديد وتيسيره



وتوسيعه.

11 - أشارت منهجية التجديد على اعتبار التراث مصدر التجديد.

12 - تجديد العلوم ضرورة لمواكبة العصر والإجابة على اسئلته.

14 - العلوم تتأثر بتحديات الواقع كما يتأثر غيرها منه، وتجديد الأصول ضرورة يفرضها الواقع كما تفرضها المنهجية.





المصادروالمراجع

1. القرآن الكريم

2. إثارات تجديدية في حقول الأصول، العلامة عبد الله بن بيه، دار التجديد .

3. أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء واقعنا المعاصر، د قطب مصطفى سانو،ط(1)دار الفكر المعاصر، بيروت (1421هـ/200م).

4. الإرهاب التشخيص والحلول، العلامة عبد الله بن بيّه، محاضرات منتدى الفكر الاسلامي، مجمع الفقه الاسلامي، جدة

5. إشكالية تجديد أصول الفقه، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ط (1) ذي الحجة (1426هـ/2006م)

6. أصول الأحكام وطرق الاستنباط في التشريع الإسلامي، د. حمد عبيد الكبيسي ط (1) دار المناهج بغداد، (1430هـ2009م)

7. أصول الفقه، محمد الخضري، حققه وخرج أحاديثه خيري سعيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة

8. أليس الصبح بقريب، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ط (1)، دار السلام القاهرة، (1427هـ / 2006م) .

9. أمالي الدلالات ومجالي الاختلافات، الشيخ عبد الله بن بيه، ط (1) دار المنهاج، جدة (1427هـ 2007)

10. البحر المحيط، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تحقيق: محمد محمد تامر، ط (1)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان



(1421هـ / 2000م)

11. تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، العلامة محمد الطاهر ابن عاشور ط (2) دار السلام، (1429هـ /2008م)

12. الجهاد في الإسلام كيف نفهمه وكيف نمارسه، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي ط (8)، دار الفكر، دمشق (1430هـ/ 2009م)

13. دراسات مصطلحية، الشاهد البوشيخي، ط (1)، دار السلام (1433هـ/2012م)

14. شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، الشيخ محمد الحبيب ابن الخوجة، طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر (1425هـ/2004م

15. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري (ت393هـ)، ط (4)، دار العلم للملايين - بيروت. (1990م) .

16. صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، ط (1) دار ابن حزم، بيروت، (1416هـ)

17. ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حسن حنبكة الميداني، ط(4)، دار القلم دمشق، (1414هـ / 1993م)

18. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وايضاح علله ومشكلاته، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، شرف الحق آبادي (ت 1329هـ): ط (2)، دار الكتب العلمية، بيروت، (1415هـ)، (11 /263) .

19. غياث الأمم في التياث الظلم، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد



الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ت 478هـ)، تحقيق: عبد العظيم الديب، ط (2)، مكتبة إمام الحرمين، (1401هـ).

20. الفكر السامي الفكر السامي في تاريخ الفكر الإسلامي، طبع بمطبعة البلدية بفاس (1345هـ).

21. في مرتكزات تجديد الفكر الأصولي، قطب مصطفى سانو، معهد إسلام المعرفة، مجلة تفكر، المجلد (1، 2) العدد (1، 2)، (1421هـ / 2000م).

22. مدارج الصعود إلى مراقي السعود، الشيخ أحمدبن محمد الأمين بن أحمد الشنقيطي، جمعه مما أملاه عليه وقيده له شيخه: الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، ط (1)، مكتبة الرشد، الرياض (1429هـ 2008م).

23. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، عبيد الله بن محمد عبد السلام المباركفوري (ت 1414هـ): ط (3)، إدارة البحوث العلمية والدعوة والافتاء، بنارس، الهند، (1404هـ 1984م) .

24. معالم التجديد في أصول التشريع الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة الشاطبي الأصولية، أحسن لحسانة، ط (1) دار السلام، القاهرة (1431هـ 2010م)

25. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة مكتبة المثنى بيروت، ودار إحياء التراث العربي بيروت

26. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.



27. المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب، أبو العباس أحمد الونشريسي ط (1)، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الاسلامية للملكة المغربية، (1401هـ 1981م)

28. الموافقات في أصول الشريعة، الإمام أبي إسحاق الشاطبي، تعليق: الشيخ عبد الله دراز، المكتبة التوفيقية مصر

29. نثر الورود على مراقي السعود، الشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، تحقيق: الدكتور محمد ولد سيدي ولد حبيب الشنقيطي، ط (3)، دار المنارة، جدة.



وجهة نظر





حظ المذاهب الأربعة
من علمي مصطلح الحديث
وأصول الفقه المدوَّنَيْن

أ. د. الناجي لمين
منسق وحدة الفقه وأصوله بمؤسسة دار الحديث الحسنية
(الرباط)



مقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن كثيرا من العلماء والباحثين المعاصرين يعتقدون أن القواعد المقررة في كتب مصطلح الحديث وأصول الفقه هي كلها قواعد عامة، يتعين الاستناد إليها في الحكم على الإنتاج الفقهي والحديثي الذي ورثناه عن الصحابة والتابعين وأتباعهم.

ولذلك تراهم يقوّمون التراث الفقهي الحنفي والمالكي _مثلا_ بإخضاعه لهذه القواعد..

والواقع أن هذا المسلك غير سديد، خصوصا فيما يتعلق بمباحث



السنة، وعمل أهل البلد، وقول الصحابي، والقياس..

وفي هذه الدراسة بيان للأسباب التي جعلت هؤلاء الباحثين والعلماء يعتقدون هذا الاعتقاد. وذلك من خلال المباحث الآتية:

المبحث الأول: الإمام الشافعي والمنعطف البارز في علمي مصطلح الحديث وأصول الفقه.

المبحث الثاني: تَمَكُّنُ نَظَرِ الإمام الشافعي في علمي المصطلح وأصول الفقه في التأليف العلمي النظري.

المبحث الثالث: الشافعي وتضييق مجال القياس.

المبحث الرابع: طريقة الإمام أبي حنيفة في التعامل مع السنة.

المبحث الخامس: طريقة الإمام مالك في التعامل مع السنة.

المبحث السادس: قول الصحابي في نظر أبي حنيفة ومالك وأصحابهما:

المبحث السابع: مذهب الإمام أحمد بن حنبل وعلما مصطلح الحديث وأصول الفقه.

ثم الخاتمة.

فأقول وبالله التوفيق:



المبحث الأول
الإمام الشافعي والمنعطف البارز في علمي المصطلح وأصول الفقه

هناك أربع سمات بارزة في منهج الاستنباط الفقهي في الصدر الأول من تاريخ علم أصول الفقه:

السمة الأولى: أن الفقيه كان يُصْدِر فتواه دون أن يصرح بالدليل إلا عند الحاجة، كالاحتجاج على المخالف -مثلا-، أو كالزيادة في الإقناع..

السمة الثانية: أن تطبيق الأصول على الفروع لم يكن تطبيقا صارما، بحيث يُنزِّل الفقيه القاعدة على كل ما تنطبق عليه. بل كان يخرج عن القاعدة أحيانا، فيستثني منها بعض الفروع. وهو ما يسمى عندهم بالاستحسان.

السمة الثالثة: أن هذه الأصول لم تكن مُوَحَّدة بين جميع الأقطار.

السمة الرابعة: أن الفقهاء كانوا يلتزمون ما عليه أهل بلدهم، ولا يخرجون عنه إلا لمسوغ ظاهر جلي[1].

بعد هذه المرحلة جاءت مرحلة أخرى عَرَفَ فيها المنهج الأصولي منعطفا بارزا، وذلك بظهور الإمام الشافعي إماما مستقلا، قد حَفِظ التراث الأثري والفقهي عن رموز مكة، على رأسهم سفيان بن عيينة (ت198هـ)، وتلاميذ عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج (ت150هـ):

1 - ينظر تفصيل الاستدلال على هذا الاستنتاج في بحث: «علاقة الإنتاج الفقهي بعلم أصول الفقه المدون: دراسة في مشروع التجديد" للباحث، مجلة الواضحة، العدد الثاني، وطبع مستقلا، إصدار: دار الكلمة بمصر.



كمسلم بن خالد الزنجي (ت180هـ)، وسعيد بن سالم القداح (توفي قبل200هـ)، وعبد المجيد بن عبد العزيز بن أبي رواد (ت206هـ)، وعبد الله بن الحارث المخزومي. ثم أخذ علم المدينة عن مالك بن أنس (ت179هـ)، وفقهَ العراق عن محمد بن الحسن الشيباني (ت189هـ).

ولئن كان الشافعي قد اعتمد في أدلة الأحكام التي بثَّها في كتبه الفقهية على أهل الحجاز، لا سيما مالك بالمدينة، وسفيان بن عيينة، وتلاميذ ابن جريج بمكة: فإن التنظير لطريقة الاحتجاج بهذه الأدلة ونُصرَتِها كان الفضل الأكبر فيه لكتب محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، ومنها كتاب «الحجة على أهل المدينة".. والحق أن المهتمين بتاريخ التشريع الإسلامي غمطوا الإمام محمدا حقَّه: لأنه كان المؤسس لكثير من مسالك الاحتجاج وأساليب الجدل والمناظرة التي استفاد منها الإمام الشافعي في التأصيل لمذهبه وطوَّرها. وكان الناحتَ لكثير من المصطلحات الفقهية والأصولية والحديثية التي أنضجها الإمام الشافعي، فاعتُمِدت بعد ذلك عند العلماء.

وأعتقد أن من الأسباب المساعدة على هذا الغمط: شخصيةَ الإمام الشافعي، وطولَ باعه في استثمار ما تلقى من شيوخه في التأصيل والتأسيس.

ولقد وَرَدَ عن الشافعي نفسِهِ ما يشير إلى أَثَر كتب محمد بن الحسن عليه، فقد روى عنه تلميذه حرملة بن يحيى المصري قولَه: «من أراد الحديث الصحيح فعليه بمالك، ومن أراد الجدل فعليه بأبي حنيفة.».. وروى عنه أيضاً أنه قال: «من أراد أن يتبحر في الفقه فهو



عيال على أبي حنيفة»[1]. ولقد اعتنى الشافعي بالتأصيل لمذهبه من خلال الرد على مخالفيه، واتخذ هذا الصنيع منهجا له في التأليف الأصولي، حيث تراه دائما يفرض مناظرا له، يُقرِّر من خلال حواره معه القواعدَ الأصولية والفقهية التي ارتضاها لنفسه، واعْتقَدَ أنها الأحق بالاتباع.



تمخضت عن جهود الإمام الشافعي من خلال مناظراته مع مخالفيه نتائجٌ علمية في غاية الأهمية، إذ انحسم الخلاف بين أهل السنة في قضايا معرفية خطيرة



وكانت الجماعة التي نالت النصيب الأوفر من ردوده: الإمام أبا حنيفة وأصحابه. فقد ردَّ عليهم في أكثر من كتاب من كتبه، وأَكْثَرَ من ذلك. وكان يطلق عليهم في هذه الكتب «بعض الناس»، وفي أحيان قليلة يطلق عليهم «بعض المَشْرِقيين».. ثم جاء في الدرجة الثانية الإمام مالك وأصحابه. ولقد خصص لذلكم الغرض كتابا موجودا في الأم بعنوان «اختلاف مالك والشافعي»[2].

ولقد تمخضت عن جهود الإمام الشافعي من خلال مناظراته مع مخالفيه نتائجُ علمية في غاية الأهمية، إذ انحسم الخلاف بين أهل السنة في قضايا معرفية خطيرة، منها:

---

1 - ينظر طبقات الفقهاء للشيرازي ص 83.

2 - ينظر تفصيل الحديث عن هذا الكتاب في دراسة للباحث منشورة في العدد الثالث من مجلة «الواضحة» بعنوان: «ما بين مالك والشافعي: دراسة في موقف التلميذ من الشيخ وفي أهم الفروق الأصولية بينهما». من ص 183 إلى ص 248. وطبعت مستقلة، إصدار: دار الكلمة.



1 - الاتفاق على إخضاع عملية الاستنباط لنسق كلي عام، حيث أصبح كل من يروم التحدث في الحلال والحرام أو الاستدلال لاختياراته الفقهية مُلزَماً بأن يُمهِّد لذلك بمقدمة نظرية تُبَين أصولَه وتَرسُم منهجَه في الاستنباط، بطريقة تُمَكِّن مخالفَه من محاكمة اختياراته واجتهاده إلى هذه المقدمة النظرية.

2 - الاتفاق على ترتيب أدلة التشريع على الشكل التالي: الكتاب ثم السنة ثم الإجماع ثم القياس، حيث صار المؤلفون في أصول الفقه يعالجون الأدلة الإجمالية على أساس هذا الترتيب.

3 - الاتفاق على تثبيت الاعتبار للعلم الظاهر في تقرير الأحكام[1]، وكُلُّ من التمس القطع في كل شيء فقد طلب ما لا يُنال.

4 - الاتفاق على مركزية قوانين اللغة العربية في تفسير النصوص واستفادة الأحكام الشرعية منها.

5 - الاتفاق على التمييز بين الاختلاف المعتبر من غيره.

ولقد ركز الإمام الشافعي جهوده من خلال هذه الاتفاقات على توضيح نظره في قضايا حديثية وأصولية كانت محل خلاف بينه وبين من سبقه، خصوصا الإمام أبا حنيفة وأصحابه والإمام مالكا وأصحابه، حيث وَضَع ضوابط وشروطا محدِّدة للقياس: فلا قياس إلا حيث لا نص[(2)]، مهما بلغت درجة هذا القياس من إفادة العلم، ولا قياس إلا على أصل معين، ومن اجتهد على غير أصل فقد استحسن،

1 - مصطلح «العلم الظاهر» استعمله الشافعي، واستبدل به العلماء بعد ذلك مصطلح «لظن»، أو«الظن الغالب».

2 - وإن كانت دلالته ظاهرة لا قطعية.



«وإنما الاستحسان تلذذ»[1]. وطَرَدَ القياس في كل صورة انطبقت عليها شروطه[2].

وبهذا رَفَضَ الاستدلال المرسل والاستحسان، وكان العلماء قَبْله يأخذون بهما، ومنهم الإمام مالك، وأبو حنيفة[3]. وجَعَل السنة من أوجه بيان القرآن، فَمَنْ أخذ بها فَبِفرض الله أخذ[4]. وتكلم بإسهاب عن موقع السنة من القرآن، ووظيفة النبي صلى الله عليه وسلم في البيان، وأكثر من ضرب الأمثلة[5].

ومما يترتب على أن السنة مِن أوجه بيان القرآن: عدُّها من قبيل التشريع العام بإطلاق، وأنها على ظاهرها، ما لم تأت دلالة مخصصة أو دالة على أنها ليست بتشريع عام، خلافا لمالك -مثلا -وأبي حنيفة، فَهُما يَرَيَان أن منها ما هو من قبيل التشريع العام، ومنها ما قاله النبي ﷺ أو فعله باعتباره إماما للمسلمين[6].

---

1 - الرسالة، ص: 507، ف1464.

2 - فأجاز -مثلا - بيع العِينة، لأنه موافق عنده للقياس الصحيح. فالشخص إذا ملك شيئا له الحق في أن يبيعه ممن شاء. وخالفه -مثلا - مالك، فلم يجزه؛ لأنه ذريعة إلى الربا، ولم يُجرِ القياس في هذا النوع من البيع، لأنه قياس قبيح في نظره لا يتحقق معه مقصود الشرع.

3 - بالنظر إلى ما سطره الشافعي في الرسالة وفي الأم بخصوص مفهوم الاستحسان، فإن الظاهر أن المقصود به: ميل نفس المجتهد إلى ترجيح حكم معين دون أن يستطيع تبيان السبب المرجح، أو استثناء حكم من أصل كلي، تحقيقا لمصلحة أو درءا لمفسدة لم يشهد لهما نص خاص بالاعتبار وإنما يشهد لهما بعضُ الأصول الشرعية العامة، أو إعمالا لقاعدة شرعية أخرى. ولذلك فإن أصحاب أبي حنيفة كانوا ينازعون إمامهم الأقيسة، فإذا قال «أستحسن»، لم يلحق به أحد. وهذا يَدُلُّ على أن تطبيق أصل الاستحسان درجة متقدمة في التفقه.

4 - ينظر الرسالة، ص: 22، ف58-57، وص: 90-73، ف296-236.

5 - ينظر الرسالة، ص: 210-91، ف568-298.

6 - من أمثلة ذلك حديث: (من أحيى أرضا ميتة فهي له)، وحديث: (من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه)..





جَعَل الإمام الشافعي اللغة العربية هي المفسر الحاسم للنصوص، وذلك بعد جمع هذه النصوص والموازنة بينها، أو دفع التعارض عنها



وَوَضَعَ الشافعي لِقبول خبر الواحد شروطا[1] لم يكن العلماء قَبْلَه يحرصون كثيرا على وجودها في الحديث حتى يُقبل، وأهمَلَ شروطا أخرى كانت مَحَلَّ عناية الفقهاء قبلَه: فمِن أهم ما جعله شرطا ضروريا لقبول الخبر: الاتصال. وكان الفقهاء قبله لا يحتفلون كثيرا بهذا الشرط، وكانوا يحتجون بالمنقطع إذا حصل الاطمئنان إليه. أي أنهم كانوا ينظرون إلى مقصود الشرط لا إلى الشرط نفسه. فإذا حصل المقصود وهو الاطمئنان إلى صحة الحديث فقد تم المطلوب.

فنظَرُ الشافعي في خبر الواحد -سواء تعلق بالثبوت أو الحجية- يعتبر جديدا كل الجدة، فقد وَضَعَ شروطا تتسم بالانضباط والعموم. فهي شروط «محايدة»، موضوعية: لا تتأثر بشخص الفقيه أو الراوي، ولا بقيمتهما العلمية، ولا درجة ذكائهما وفطنتهما. وحتى شَرْطُ عدم الشذوذ والعلة اجتهد الشافعي في أن يجعله عاما منضبطا[2]؛ وإن لاحظ علماء الحديث بعده أن انضباطه يصعب جدا.

وجَعَل الإمام الشافعي اللغة العربية هي المفسر الحاسم للنصوص، وذلك بعد جمع هذه النصوص والموازنة بينها، أو دفع التعارض عنها[3].

1 - الرسالة، ص: 369، ف999 وما بعدها.
2 - ينظر مثلا الرسالة: الفقرة 1000 وما بعدها.
3 - ينظر الرسالة، ص370، الفقرة 167 وما بعدها، ويراجع كتاب اختلاف الحديث في الأم.



ولقد ألف حول هذا الموضوع كتابا خاصا سماه «كتاب اختلاف الحديث»[1].

ولذلك لا محل لأصل سد الذرائع -مثلا - أو اعتبار المآل، إذا تعارض ذلك مع الأصل اللغوي، أقصد: إذا كان الفهم جرى على غير عادة قانون اللسان العربي..

المبحث الثاني
تَمَكُّنُ نَظَرِ الإمام الشافعي في علمي المصطلح وأصول الفقه في التأليف العلمي النظري

هذه القضايا التي ذكرناها في المبحث السابق والتي ناظر عليها الشافعي وكرَّرَ الحديث عنها غير ما مرة في كتبه الأصولية: هي التي وَجَدَت طريقَها إلى التأليف، فأضحى الخط العام للمؤلفين في علمي مصطلح الحديث وأصول الفقه هو تقريرَ هذه القضايا كما قررها الشافعي أو مناقشتها، ثم ذِكْرَ ما خالفها بعد ذلك، على سبيل التَّبَع.

ومن أمثلة ذلك:

أ - الشروط الخمسة للحديث الصحيح:

يكاد يجمع المؤلفون في هذين العلمين -سيما من انتهج طريقة المتكلمين - على أن شروط الحديث خمسة: وهي العدالة، والضبط، والاتصال، والخلو من الشذوذ والعلة. فهذا الحافظ الفقيه الشافعي أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن المشهور بابن الصلاح، والذي صار

1 - مطبوع ضمن كتاب «الأم».



كتابه في علم مصطلح الحديث مَطمَح كلِّ مَن تعلقتْ عنايتُه بهذا العلم بعده، يقول في تعريف الحديث الصحيح: «أما الحديث الصحيح : فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذا ولا معللا. وفي هذه الأوصاف احتراز عن المرسل والمنقطع والمعضل والشاذ وما فيه علة قادحة وما في راويه نوع جرح». ثم قال بعد ذلك: «فهذا هو الحديث الذي يحكم له بالصحة بلا خلاف بين أهل الحديث. وقد يختلفون في صحة بعض الأحاديث لاختلافهم في وجود هذه الأوصاف فيه أو لاختلافهم في اشتراط بعض هذه الأوصاف كما في المرسل». ثم قال: «ومتى قالوا:«هذا حديث صحيح» فمعناه: أنه اتصل سنده مع سائر الأوصاف المذكورة..»[1].

أما الخلاف في هذه الأوصاف (أي الشروط) فقد نبه عليها ابن الصلاح في إشارات «عابرة» متفرقة، تعطي الانطباع بأنه خلاف ليس له كبير الأثر على الإنتاج الفقهي المذهبي، في حين أن الواقع غير ذلك: فالإمامان أبو حنيفة ومالك لهما شروط أخرى مخالفة لما ذكره الإمام الشافعي، وتبعه فيه عامة المؤلفين في مصطلح الحديث وأصول

1 - ينظر علوم الحديث لابن الصلاح، ص 11-10. وهذا الكلام ذكر نحوه الشافعي في أكثر من موضع من كتبه، منها ما جاء في أول كتاب اختلاف مالك والشافعي: «إذَا حَدَّثَ الثِّقَةُ عن الثِّقَةِ حتى يَنْتَهِيَ إلَى رسول اللَّهِ صلى اللَّهُ عليه وسلم فَهُوَ ثَابِتٌ عن رسول اللَّهِ صلى اللَّهُ عليه وسلم. وَلَا نَتْرُكُ لِرَسُولِ اللَّهِ حَدِيثًا أَبَدًا إلَّا حَدِيثًا وُجِدَ عن رسول اللَّهِ حَدِيثٌ يُخَالِفُهُ. وإذا اخْتَلَفَتْ الْأَحَادِيثُ عنه فَالِاخْتِلَافُ فيها وَجْهَانِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ بها نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، فَنَعْمَل بِالنَّاسِخِ وَنَتْرُك الْمَنْسُوخَ. وَالْآخَرُ: أَنْ تَخْتَلِفَ وَلَا دلَالَةَ على أَيِّهَا النَّاسِخ، فَنَذْهَبُ إلَى أَثْبَتِ الرِّوَايَتَيْنِ. فَإِنْ تَكَافَأَتَا ذَهَبْت إلَى أَشْبَهِ الْحَدِيثَيْنِ بِكِتَابِ اللَّهِ وَسُنَّةِ نَبِيِّهِ فِيمَا سِوَى ما اخْتَلَفَ فيه الْحَدِيثَانِ من سُنَّتِهِ. وَلَا يَعْدُو حَدِيثَانِ اخْتَلَفَا عن النبي صلى اللَّهُ عليه وسلم أَنْ يُوجَدَ فِيهِمَا هذا أو غَيْرُهُ مِمَّا يَدُلُّ على الْأَثْبَتِ من الرِّوَايَةِ عن رسول اللَّهِ صلى اللَّهُ عليه وسلم». وينظر كذلك الرسالة الفقرة 998 وما بعدها.



الفقه. وهذا الخلاف جوهري، وكان له أثر واضح في اجتهادهما، فَهُما كانا يشترطان في الحديث أن لا يكون مخالفا لما عليه عامة الفقهاء في بلدهم، أو مخالفا لما يعتبرونه قواعد قطعية. وكانا يستدلان بالحديث المرسَل إذا كان المرسِل ثقة،.. فترى مالكا -مثلا-في الموطأ يقول: بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كذا، ويحتج بذلك، وترى أبا حنيفة يقول في كتاب «اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى» -مثلا - بلغنا كذا، ويحتج بذلك..[1]. وفي المبحثين الرابع والخامس مزيد بيان إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إن الكتب المؤلفة في علم مصطلح الحديث وأصول الفقه أظهرت جانبا من النظر في شروط صحة الحديث وأهملت جوانب أخرى، مما ترتب عليه نتائج غير علمية، لا سيما عند المتشرعة في العصر الحديث. من أهم هذه النتائج غير العلمية: هو الاحتكام في تقويم الأحاديث التي يستدل بها الأحناف والمالكية وغيرهم من فقهاء الأمصار إلى ما قرره ابن الصلاح وغيره من علماء مصطلح الحديث، وذلك لجهل كثير من المتشرعة في زماننا بمناهج المالكية والحنفية. بل إنك ترى ابن الصلاح عند ما قرر الشروط الخمسة المعتبرة في صحة الحديث قرر أيضا بعد ذلك في اطمئنان أن أصح الكتب بعد كتاب الله تعالى صحيحا البخاري ومسلم، وأن ما قاله الشافعي عن الموطأ من أنه أصح الكتب محمول على أن ذلك قبل وجود الصحيحين. يقول رحمه

1 - ينظر التفصيل في كتاب: "الإمام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وأصوله من خلال آرائه الفقهية"، للباحث، ص 368.

اللهُ: «أَوَّلُ مَنْ صَنَّفَ الصَّحِيحَ الْبُخَارِيُّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيُّ مَوْلَاهُمْ. وَتَلَاهُ أَبُو الْحُسَيْنِ مُسْلِمُ بْنُ الْحَجَّاجِ النَّيْسَابُورِيُّ الْقُشَيْرِيُّ مِنْ أَنْفسِهِمْ. وَمُسْلِمٌ - مَعَ أَنَّهُ أَخَذَ عَنِ الْبُخَارِيِّ وَاسْتَفَادَ مِنْهُ - يُشَارِكُهُ فِي أَكْثَرِ شُيُوخِهِ. وَكِتَابَاهُمَا أَصَحُّ الْكُتُبِ بَعْدَ كِتَابِ اللَّهِ الْعَزِيزِ. وَأَمَّا مَا رُوِّينَا عَنِ الشَّافِعِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مِنْ أَنَّهُ قَالَ: "مَا أَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ كِتَابًا فِي الْعِلْمِ أَكْثَرَ صَوَابًا مِنْ كِتَابِ مَالِكٍ»، وَمِنْهُمْ مَنْ رَوَاهُ بِغَيْرِ هَذَا اللَّفْظِ، فَإِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ قَبْلَ وُجُودِ كِتَابَيِ الْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ»[1].



الكتب المؤلفة في علم مصطلح الحديث وأصول الفقه أظهرت جانبا من النظر في شروط صحة الحديث وأهملت جوانب أخرى، مما ترتب عليه نتائج غير علمية، لا سيما عند المتشرعة في العصر الحديث



ب - مفهوم السنة المُلْزِمة:

من القضايا التي ناظر عليها الإمام الشافعي - رحمه الله - قضية مفهوم السنة المُلْزِمة؛ فَهِي كما يُفْهَم مِن كُتُبه: كلُّ ما صُرِّحَ برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم، دون ما سواها من أقوال الصحابة، أو أقوال التابعين. فَقَوْل الصحابي الموقوف عليه هو قولُه حتى يثبت غيرُ ذلك، أي حتى تثبت نسبتُه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

بل إن الإمام الشافعي كان مِن أوائل مَن تكلم -على ما أعلم - على حجية قول الصحابي، حيث نَصَّ في الرسالة على أنه ليس بحجة،

1 - علوم الحديث لابن الصلاح ص13-14. وقد بينتُ في كتابٍ لي أن هناك فروقا زمنية ومنهجية وعلمية تجعل المقارنة المُنْصفة بين الموطأ وغيره من كتب السنة عَسِرَة جدا. ينظر "السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية" للباحث، ص 230-233.



فقد جاء في الرسالة ما نصه: "قال (أي مناظر الشافعي): أفرأيت إذا قال الواحد منهم[1] القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافا: أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبرا؟ قلت له: ما وجدنا في هذا كتابا ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة ويتركونه أخرى، ويتفرقوا (كذا) في بعض ما أخذوا به منهم. قال: فإلى أي شيء صِرْتَ من هذا؟ قلت: إلى اتباع قول واحد (يعني منهم) إذا لم أجد كتابا ولا سنة ولا إجماعا ولا شيئا في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس. وقَلَّ ما يوجد مِن قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا»[2].

وقَوْلُ الصحابي إذا جاء مخالفا للسنة المصرح برفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم لا اعتبار له. قال الشافعي في الرسالة: "أما ما دلت عليه السنة فلا حجة في أحد (كذا) خالف قولُه السنة"[3].

ثم إن الحديث المرفوع الثابت بالشروط الخمسة، إذا لم يوجد له معارض من جنسه: قويٌّ بنفسه، لا يوهنه خلاف بعض الصحابة - رضوان الله عليهم - له. وكذلك إذا وافقه قول بعض الصحابة لم تزده تلك الموافقة قوة. ولقد نَصَّ الإمام الشافعي على ذلك في أول كتاب اختلاف مالك والشافعي فقال: «إذا حدث الثقة عن الثقة حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو ثابت عن رسول الله صلى الله

1 - يعني الصحابة رضوان الله عليهم.

2 - ينظر الرسالة ص597، الفقرتين 1808-1807.

3 - الرسالة ص576، الفقرة1712.



عليه وسلم. ولا نترك لرسول الله حديثا أبدا إلا حديثا وجد عن رسول الله حديث يخالفه..» إلى أن قال: «..فإذا كان الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مخالف له عنه، وكان يروى عمن دون رسول الله صلى الله عليه وسلم حديث يوافقه لم يزده قوة. وحديث النبي صلى الله عليه وسلم مستغن بنفسه. وإن كان يروى عمن دون رسول الله حديث يخالفه لم ألتفت إلى ما خالفه. وحديث رسول الله أولى أن يؤخذ به..»[1].

هذه التقريرات من الإمام الشافعي هي التي وجدت طريقها إلى المؤلفات الأصولية على طريقة المتكلمين. وهي التي أصبحت الحكم في مجالس الجدل والمناظرة[2].

ولقد أُسِّستْ عليها في كتب مصطلح الحديث وكتب أصول الفقه قواعدُ حديثية وأصولية، منها: أنه إذا تعارض حديث موقوف مع حديث مرفوع قدم الحديث المرفوع. ومنها: أن زيادة الثقة مقبولة. ومنها: أن الحديث إذا ورد موقوفا من طريق ومرفوع من طريق عُدَّ ذلك من قبيل الاضطراب، أو على الأقل نزل به ذلك درجة أو درجات.

ونحن اليوم نرى كتبا بعنوان: "صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم"، وأخرى تقصد إلى صفة حج النبي صلى الله عليه وسلم، وكتباً

1 - أول كتاب اختلاف مالك والشافعي في الأم.

2 - ينبغي أن أنبه في هذا المقام على أن مِن وظائف علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين تسييج الشريعة من الدخيل، فهو بمثابة "حرس الحدود"، وعلى هذا فلا غنى عنه لطالب العلم الشرعي. وعليه فينبغي أن يفهم كلامي في سياقه. والسياقُ هو أنه لا يجوز أن يكون علم أصول الفقه على طريقة المتكلمين حَكَماً على الفقه المذهبي الذي تأسس قبل هذه القواعد، فالفقه المذهبي مستغنٍ بقواعده وأصوله، وإليها المرجع في التقويم. والله أعلم.



تقصد إلى أن تؤلف في فقه السنة، وأخرى في صحيح فقه السنة. وفي ذلك إشارة إلى أن كثيرا من طرائق وكيفيات الصلاة والحج المعمول بها عند أهل المذاهب مخالفة للسنة، وهم يقصدون بذلك السنة المصرح برفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

لقد كان عامة العلماء قبل الشافعي يقصدون بالسنة كل ما اعتُقد أنه مضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان حديثا مرفوعا أو موقوفا أو مقطوعا أو عملا متوارثا. وليس عندهم تمييز بين هذه الأنواع من السنة. فالضابط عندهم هو ما اعتُقد صحة إضافته إلى النبي صلى الله عليه وسلم واستقام معناه مع القواعد الشرعية. فالإمام مالك مثلا يرى أن الأصل في قول الصحابي الفقيه أو قضائه أنه سنة حتى يثبت العكس، وإن لم يصرح برفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم. ولذلك فإنه كان يوازن بين قول الصحابي وبين سنة أخرى مصرح برفعها إلى النبي صلى الله عليه وسلم. مثال ذلك مسألة التمتع بالعمرة إلى الحج: فمالك أخذ بقول عمر رضي الله عنه الذي نهى عنها، ولم يصرح عمر بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عنها. ورجحه على حديث سعد الذي قال: «صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنعناها معه»[1]، قال مالك: «..وعمر



كان عامة العلماء قبل الشافعي يقصدون بالسنة كل ما اعتُقد أنه مضاف إلى النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان حديثا مرفوعا أو موقوفا أو مقطوعا أو عملا متوارثا



1 - ينظر الموطأ 1 /344، كتاب الحج، باب ما جاء في التمتع.



أعلم برسول الله.. من سعد»[1].

وكان كل عالم عارفا بمدارك أقوال بلده، فكان يعرف ما قاله الصحابي عن رأي واجتهاد وما قاله عن تقليد واتباع.

ج - عمل أهل البلد:

مراعاة عمل أهل البلد وما عليه فقهاؤها لا يخص مالكا وحده، بل كان ذلك قبل الشافعي منهجا سائدا في القضاء والفتوى[2]. واشتهار الإمام مالك بالأخذ بعمل أهل المدينة دون غيره يرجع في نظري إلى أسباب، أهمها: أن مالكا رحمه الله جعله أصلا قائما بذاته، له ملامح واضحة، وأكثَرَ من ذكر ذلك في موطئه، وأنه اعتبر الناس تبعا للمدينة وأهلها، لما ورد في فضلها من نصوص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

والعادة الغالبة أن كل جماعة من فقهاء البلد تختار تقليد عالم من علمائها السابقين، لا تعدوه إلا بدليل صحيح صريح. قال ابن عبد البر: «وأما جمهور أهل العراق فيذهبون إلى قول علي في فرائض المواريث لا يَعْدُونه إلا باليسير النادر، كما صنع أهل الحجاز بمذهب زيد في ذلك (أي في فرائض المواريث). ومن خالف زيدا من الحجازيين أو خالف عليا من العراقيين فقليل. وذلك لما يرويه مما يلزم الانقياد إليه..»[3].

وقال ابن القيم: «..فأما أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن

---

1 - ينظر كتاب اختلاف مالك والشافعي في الأم 7/ 226.

2 - ينظر: الإمام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وأصوله من خلال آرائه الفقهية، للباحث، ص411 وما بعدها.

3 - الاستذكار لا بن عبد البر 15/ 432، ف22645.



ثابت وعبد الله بن عمر، وأما أهل مكة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عباس، وأما أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود»[1].

وقال ولي الله الدهلوي: «وإنه إذا اختلفت مذاهب الصحابة والتابعين في مسألة، فالمختار عند كل عالم مذهب أهل بلده وشيوخه، لأنه أعرف بصحيح أقاويلهم من السقيم، وأوعى للأصول المناسبة لها، وقلبه أميل إلى فضلهم وتبحرهم». وقال: «فإن اتفق أهل البلد على شيء أخذوا عليه بالنواجذ، وهو الذي يقول في مثله مالك: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا. وإن اختلفوا أخذوا بأقواها وأرجحها، إما لكثرة القائلين به، أو لموافقته لقياس قوي، أو تخريج من الكتاب والسنة. وهو الذي يقول في مثله مالك: هذا أحسن ما سمعت»[2]. وقال: «وكان أبو حنيفة رضي الله عنه ألزمهم بمذهب إبراهيم وأقرانه، لا يجاوزه إلا ما شاء الله، وكان عظيم الشأن في التخريج على مذهبه..»، إلى أن قال: «وإن شئت أن تعلم حقيقة ما قلناه فَلَخِّصْ أقوال إبراهيم من كتاب الآثار لمحمد رحمه الله وجامع عبد الرزاق ومصنف أبي بكر بن أبي شيبة، ثم قايسه بمذهبه تجده لا يفارق تلك المحجة إلا في مواضع يسيرة، وهو في تلك اليسيرة أيضا لا يخرج عما ذهب إليه فقهاء الكوفة»[3].

فالعادة - إذن - أن الفقهاء كانوا يقلدون مَن سبقهم مِن العلماء: الصحابة فَمَنْ بعدهم. وإنَّ عددا غير يسير من الأحكام بناها الإمامان

1 - اعلام الموقعين 1/ 22.

2 - الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف للدهلوي، ص 37-36.

3 - السابق 39.



أبو حنيفة ومالك على ما كان عليه القضاء والفتوى في الكوفة والمدينة.

وكان من الشروط الذي يشترطها مالك لقبول الحديث أن لا يخالف عمل أهل المدينة[1]، أو أقضية الخلفاء الراشدين[2]. وكان الفقهاء في الكوفة وغيرها لا يلتفتون إلى الحديث -ولو صح سنده - إذا لم يكن معروفا عند من سبقهم من فقهاء بلدهم.

لكن الإمام الشافعي أنكر هذا الأصل (أعني عمل أهل البلد) إنكارا شديدا، وذلك من خلال إنكاره عمل أهل المدينة. حيث أخذ الحديث عنه حيزا كبيرا في كتابه الذي ألفه في خلاف شيخه مالك[3].

وإنكار الشافعي لعمل أهل البلد مُنسَجِمٌ مع أصله: في أن السنة هي ما صُرِّح برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. والشرع كله عنده إما نص أو حمل على النص. وسار العلماء بعده على هذا السَّنَن في مجالس الجدل والمناظرة، وفي كتب مسائل الخلاف، حيث كانوا يتحرجون من أن يحتجوا بعمل أهل البلد.

ومما قَلَّل من شأن عمل أهل البلد أن بعض المؤلفين في الأصول يتحدثون عن عمل أهل المدينة في باب الإجماع، في حين أن مكانه المناسب هو باب الخبر. لأنه عند المالكية والحنفية سنة عملية. بل إنه سنة عملية حتى عند التابعين. وفي ذلك نُقول عن التابعين، بل

---

1 - ينظر التمهيد، : 1/ 3.

2 - ينظر "اختلاف مالك والشافعي" في الأم: 7/ 275-274، باب في قطع العبد.

3 - ينظر كتاب "اختلاف مالك والشافعي" في الأم، باب في قطع العبد، وينظر "مابين مالك والشافعي.."، للباحث، مجلة الواضحة، العدد الثالث، ص212 وما بعدها. وهو مطبوع مستقلا، إصدار دار الكلمة.





إنكار الشافعي لعمل أهل البلد مُنسَجِمٌ مع أصله: في أن السنة هي ما صُرِّح برفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم. والشرع كله عنده إما نص أو حمل على النص



وعن الصحابة أيضا. منها: أن القاضي عياضا قد ذكر عن مالك قوله: «وقد كان رجال من أهل العلم من التابعين يحدثون بالأحاديث، وتبلغهم عن غيرهم فيقولون: ما نجهل هذا، ولكن مضى العمل (على)[1] غيره». وذكر عنه كذلك قوله: «رأيت محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم، وكان قاضيا[2]، وكان أخوه عبد الله كثير الحديث، رجل صدق، فسمعت عبد الله -إذا قضى محمد بالقضية قد جاء فيها الحديث مخالفا للقضاء - يعاتبه، يقول له: ألم يأت في هذا حديث كذا؟ فيقول: بلى. فيقول له أخوه: فمالَكَ لا تقضي به؟ فيقول: فأين الناس عنه؟ يعني: ما أجمع عليه من العمل بالمدينة..». وذكر عياض عن ربيعة الرأي قوله: «ألف عن ألف أحب إلي من واحد عن واحد..».

وقال ابن أبي الزناد: «كان عمر بن عبد العزيز يجمع الفقهاء ويسألهم عن السنن والأقضية التي يعمل بها فيثبتها، وما كان منها لا يعمل به الناس ألقاه، وإن كان مخرجه من ثقة».

---

1 - ما بين قوسين إضافة مني.

2 - كان قاضيا بالمدينة.



وروي أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال على المنبر: «أحرج[1] بالله عز وجل على رجل روى حديثا، العمل على خلافه» [2].

المبحث الثالث:
الشافعي وتضييق مجال القياس

كان المنهج الشائع عند الفقهاء قبل الشافعي أنهم يقيسون على أصل معين: آية أو حديث، ويقيسون على الأصول العامة للتشريع. وهذا القياس عندهم هو الأعلى، وهو الذي تتشوف إلى إحسانه همم طلبة العلم. ويشمل الاستحسان والاستصلاح، والذرائع..

وبيان ذلك أن العلماء حصلوا معاني قطعية من استقراء فروع الشريعة -أعني الآيات والأحاديث والآثار - وكانت هذه المعاني توجه اجتهادهم وفهمهم لآحاد الأدلة بحيث يفهمونها على ضوئها، وقد يردونها إذا تعذر التوجيه.

وهذه المعاني تسمى بالأصول (أو الكليات)، أو القواعد.. فكان العلماء يقيسون عليها. وكانوا يجعلونها من معايير قبول الأخبار أو ردها.

وصَحَّ عن مالك نقلا واستقراء من فروعه أنه كان يعتمد القياس على أصل معين، وكان يكثر مع ذلك من الأخذ بالمقاصد العامة للتشريع، أعني أنه كان يأخذ بالمصلحة - وإن لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار - إذا كانت مناسبة لمقاصد الشرع ولا تعارض نصا من نصوصه، وفيها

1 - حرج بالتضعيف: ضيق. (المعجم الوسيط).

2 - ترتيب المدارك: 1/ 45-46.



درء لمفسدة، أو دفع لحرج...وكان يرى أن الاستحسان[1] تسعة أعشار العلم.

وكان الاعتقاد عند العلماء وطلبة العلم أن ذلك المسلك درجة متقدمة في العلم لا يصل إليها إلا من كان ربانا من علوم الشريعة، ومستوعبا فقه الصحابة وأقضيتهم.. ومن يحسنه استحق لقب "الإمام"، وأن يكون له أتباع..



العلماء حصلوا معاني قطعية من استقراء فروع الشريعة – أعني الآيات والأحاديث والآثار – وكانت هذه المعاني توجه اجتهادهم وفهمهم لآحاد الأدلة بحيث يفهمونها على ضوئها، وقد يردونها إذا تعذر التوجيه



وشاع عندهم -للتعبير عنه - مصطلح «قياس الأصول». قال الشيرازي: «قياس الاصول هو القياس على ما ثبت بالاصول»[2]. وقال القاضي أبو يعلى: «فأما قياس الأصول: فأن تكون الحادثة لها أصل في الحظر، وأصول في الإباحة، فكان ردها إلى أصول كثيرة، أولى من ردها إلى أصل واحد»[3].

وقد يُعَبَّر عنه أحيانا بالقياس المرسل. أَكْثَرَ مِن ذكر هذا المصطلح ابن رشد الحفيد في بداية المجتهد: فقال مثلا في سياق حديثه عن حكم النكاح: (فأما من قال إنه في حق بعض الناس واجب وفي حق بعضهم مندوب إليه وفي حق بعضهم مباح فهو التفات إلى المصلحة. وهذا النوع من القياس هو الذي يسمى المرسل، وهو الذي ليس له أصل

---

1 - الاستحسان بمعناه العام: الاستثناء من الأصل.

2 - المعونة في الجدل للشيرازي ص159، الفقرة 34.

3 - ينظر العدة في أصول الفقه 4/ 1329، بتحقيق د. أحمد المباركي (كتاب الكتروني).



معين يستند إليه. وقد أنكره كثير من العلماء. والظاهر من مذهب مالك القول به"[1].

ويقول أيضا في معرض حديثه عن القسمة : "وأما الحيوان والعروض فاتفق الفقهاء على أنه لا يجوز قسمة واحد منهما للفساد الداخل في ذلك. واختلفوا إذا تشاح الشريكان في العين الواحدة منهما، ولم يتراضيا بالانتفاع بها على الشياع، وأراد أحدهما أن يبيع صاحبه معه، فقال مالك وأصحابه: يجبر على ذلك، فإن أراد أحدهما أن يأخذه بالقيمة التي أعطي فيها أخذه. وقال أهل الظاهر: لا يجبر، لأن الأصول تقتضي[2] أن لا يخرج ملك أحد من يده إلا بدليل من كتاب أو سنة أو إجماع. وحجة مالك أن في ترك الإجبار ضررا. وهذا من باب القياس المرسل. وقد قلنا في غير ما موضع إنه ليس يقول به أحد من فقهاء الأمصار إلا مالك، ولكنه كالضروري في بعض الأشياء"[3].

وذكره أيضا في معرض حديثة عن زكاة العروض، وعرفه بأنه "الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه في الشرع إلا ما يعقل من المصلحة الشرعية فيه، ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها"[4].

إلا أن الإمام الشافعي لم يرتض هذا المسلك؛ لأنه غير منضبط في نظره. ولذلك حرص في الرسالة على تعريف القياس، وليس من عادته

1 - بداية المجتهد، أول كتاب النكاح 2 /3.

2 - لا حظ قياس الأصول هنا، ولعل التعليل من ابن رشد وليس من الظاهرية. والشاهد عندنا ليس هذا، إنما الذي يأتي بعد.

3 - بداية المجتهد 2 /202.

4 - بداية المجتهد 1 /196-197.



الحرص على تعريف القضايا العلمية التي يعالجها، قال: "والقياس ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة". ثم عَلَّلَ ذلك فقال: "لأنهما علَمُ الحق المفترض طلبه، كطلب ما وصفت قبْلَه من القِبلة والعَدل[1] والمِثل[2]. وموافقته تكون من وجهين: أحدهما أن يكون الله أو رسوله حرم الشيء منصوصا أو أحله لمعنى، فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يُنَص فيه بعينه كتاب ولا سنة: أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام، أو نجد الشيء يشبه الشيء منه والشيء من غيره، ولا نجد شيئا أقرب به شبها من أحدهما، فنلحقه بأولى الأشياء شبها به، كما قلنا في الصيد"[3].

وهذا التعريف والتفصيل هو الذي مشى عليهما الأصوليون من بعده، حيث قسموا القياس أقساما، منها قياس العلة وقياس الشبه.. وعرفوا قياس العلة بأنه إلحاق فرع بأصل لعلة جامعة بينهما، وهو قريب من تعريف الشافعي، وعرفوا قياس الشبه بنحو ما بَيَّنه الشافعي أيضا، وهو أنه "إلحاق فرع بأصل لكثرة أشباهه للأصل في الأوصاف من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابَهَ الفرعُ بها الأصلَ علةَ حكم الأصل.."[4].

1 - أي العدل في الشهود، وذلك في قوله تعالى: "وأشهدوا ذوي عدل منك".

2 - أي المثل في قتل الصيد في حالة الإحرام، وذلك في قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم..".

3 - ينظر الرسالة الفقرات: 126-122.

4 - ينظر الإبهاج في شرح المنهاج لعلي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية-بيروت. (نسخة إلكترونية). الطبعة الأولى، 1404هـ.



ونَبَّه الشافعي في أكثر من موضع من الرسالة على أن هذا هو القياس الذي يجب اعتباره دون غيره. من ذلك قوله في محادثة مع مناظره إذ سأله عن كيف الاجتهاد فقال الشافعي: «إن الله جل ثناؤه مَنَّ على العباد بعقول، فَدَلَّهُم بها على الفرق بين المختلِف، وهداهم السبيل إلى الحق نصا ودلالة. قال[1]: فمَثِّل من ذلك شيئا. قلت[2]: نصب لهم البيت الحرام، وأمرهم بالتوجه إليه إذا رأوه، وتأخيه[3] إذا غابوا عنه، وخلق لهم سماء وأرضا وشمسا وقمرا ونجوما وبحارا وجبالا ورياحا. فقال: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلنُّجُومَ لِتَهۡتَدُواْ بِهَا فِى ظُلُمَٰتِ ٱلۡبَرِّ وَٱلۡبَحۡرِۗ﴾ (الأنعام97)، وقال: ﴿وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ﴾ (النحل16). فأخبر أنهم يهتدون بالنجم والعلامات، فكانوا يعرفون بمنه جهة البيت بمعونته لهم، وتوفيقه إياهم، بأن قد رآه من رآه منهم في مكانه، وأخبر من رآه منهم من لم يره، وأبصر ما يُهتَدى به إليه، من جبل يقصد قصده، أو نجم يؤتم به، وشمال وجنوب، وشمس يعرف مطلعها ومغربها، وأين تكون من المصلي بالعشي، وبُحُورٍ كذلك. وكان عليهم تكلف الدلالات بما خلق لهم من العقول التي ركبها فيهم ليقصدوا قصد التوجه للعين التي فَرَض عليهم استقبالَها. فإذا طلبوها مجتهدين بعقولهم وعلمهم بالدلائل، بعد استعانة الله، والرغبة إليه في توفيقه: فقد أدوا ما عليهم. وأبان لهم أن فرضه عليهم التوجه شطر المسجد الحرام، والتوجه شطره لا إصابة البيت بعينه بكل حال. ولم يكن لهم إذا كان لا تمكنهم الإحاطة في

1 - أي مناظره.

2 - أي الشافعي.

3 - التأخي: هو التحري والقصد.



الصواب إمكانَ من عاين البيت: أن يقولوا نتوجه حيث رأينا، بلا دلالة.

قال[1]: هذا كما قلتَ، والاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لا يكون أبدا إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيهٍ على عين قائمة. وهذا يبين أن حراما على أحد أن يقول بالاستحسان، إذا خالف الاستحسان الخبر. والخبر من الكتاب والسنة عينٌ يتأخى[2] معناها المجتهد ليصيبه، كما البيت[3] يتأخاه من غاب عنه ليصيبه، أو قصده بالقياس، وأن ليس لأحد أن يقول إلا من جهة الاجتهاد، والاجتهاد ما وصفتَ من طلب الحق. فهل تجيز أنت أن يقول الرجل: أستحسن بغير قياس؟ فقلت[4]: لا يجوز هذا عندي -والله أعلم - لأحد، وإنما كان لأهل العلم أن يقولوا دون غيرهم، لأن يقولوا في الخبر باتباعه فيما ليس فيه الخبر بالقياس على الخبر. ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا فيما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان. وإن القول بغير خبر ولا قياس[5] لَغَيْرُ جائز، بما ذكرت من كتاب الله وسنة رسوله، ولا في القياس.."[6].

فالقياس -إذن - لا يكون إلا على أصل معين من كتاب أو سنة، وهو في مرتبة رابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع. ولا يُلتجَأ إليه إلا عند الضرورة، "لأنه لا يحل القياس والخبر موجود، كما يكون التيمم

1 - أي مناظره.
2 - أي يتحرى ويقصد.
3 - أي البيت الحرام.
4 - أي الشافعي.
5 - أي ولا قياس على الخبر.
6 - ينظر الرسالة الفقرات 1444 وما بعدها.



طهارة في السفر عند الإعواز من الماء، ولا يكون طهارةً إذا وجد الماء، إنما يكون طهارة في الإعواز. وكذلك يكون ما بعد السنة حجة إذا أعوز من السنة"[1].

ومعنى هذا أن خبر الواحد إذا جاء مسندا من الثقة فهو أصل في ذاته، لا يُقَدَّم عليه إلا خبرٌ أقوى منه. ولا يُقدَّم عليه أي نوع من أنواع القياس. ويقول الزنجاني: "خبر الواحد إذا خالف قياس الأصول يقدم على القياس عند الشافعي رضي الله عنه. واحتج في ذلك بأن الخبر أقوى من القياس، فوجب أن يقدم عليه.."[2].

المبحث الرابع:
طريقة الإمام أبي حنيفة في التعامل مع السنة.

يمكن أن نلخص طريقته فيما يلي[3]:

1 - قبول مرسل الثقة إذا لم يعارضه ما هو أقوى منه.

2 - عرض خبر الآحاد على الأصول المجتمعة عنده بعد استقرائه موارد النصوص من الكتاب والسنة وأقضية الصحابة، فإذا خالفها عُدَّ شاذاً.

1 - الرسالة ف1817-1818.

2 - تخريج الفروع على الأصول 1 /363، لمحمود بن أحمد الزنجاني، تحقيق: د. محمد أديب صالح، مؤسسة الرسالة -بيروت، الطبعة الثانية، 1398 (نسخة إلكترونية).

3 - ينظر التفصيل في كشف الأسرار 2 /550 وما بعدها؛ وفقه أهل العراق وحديثهم، للشيخ محمد زاهد الكوثري، ص 32 - 39. وينظر «السنة النبوية وصلتها بالعمل والمذاهب الفقهية»، ص 140 وما بعدها، للباحث. إصدار مركز الموطأ، أبو ظبي.



3 - عرض خبر الآحاد على عمومات الكتاب وظواهره. فإذا خالف عاما أو ظاهرا في الكتاب رُدَّ. أما إذا لم يخالف أيّا منهما بل كان بيانا لمجمل فيه أُخذ بما فيه من بيان.

4 - عرض خبر الآحاد على السنة المشهورة، سواء كانت قولية أو فعلية، فإن خالفها رُدَّ، عملا بأقوى الدليلين.

أما إذا عارض خبرا مثله فإنه يُرجِّح أحد الخبرين على الآخر بوجوه الترجيح المعتمدة عنده. ومن بينها فقه الراوي، كما سيأتي، أو كون أحد الخبرين توافقه آثار الصحابة.

5 - عدم الأخذ بالحديث إذا عمل راويه بخلافه.

6 - عدم الأخذ بخبر الآحاد فيما تعم به البلوى، وتتوفر الدواعي إلى نقله بطريق الاستفاضة.

7 - اشتراطه في الخبر عدم مخالفته للعمل المتوارث بين الصحابة والتابعين في أي بلد نزله هؤلاء.

8 - ومن منهجه في التعامل مع خبر الآحاد أنه يرد الزائد، متنا كان أو سندا، إلى الناقص، أخذا بأصل الاحتياط[1].

9 - ومن أصوله أيضا في الخبر أن لا يسبق طعن أحدٍ من السلف فيه.

10 - ومنها الأخذ بالأحوط والأخف «عند اختلاف الروايات في الحدود التي تُدرَأُ بالشبهات، كأخذِه برواية قطع السارق بما ثَمَنُه عشرةُ

1 - وعلى هذا فإن زيادة الثقة عنده غير مقبولة. ولقد نص ابن رجب في شرح علل الترمذي على أن أبا حنيفة يرى أن الثقات إذا اختلفوا في خبر زيادةً أو نقصاً في المتن أو السند فالزائد مردود إلى الناقص.



دراهم، دون رواية ربع دينار من حيثُ إنه ثلاثة دراهم، فتكون رواية عشرة أحوط وأجدر بالثقة، حيث لم يعلم المتقدم من المتأخر حتى يحكم بالنسخ لأحدهما»[1].

هذا أهم ما ورد عن الأحناف بخصوص منهج أبي حنيفة في التعامل مع السنة. ونحن نبرز مما ذكروه ما وجدناه ثابت النسبة إليه أو إلى أصحابه الآخذين عنه[2].

فمن ذلك احتجاجه بمرسل الثقة[3]. فإنه ثابت النسبة إليه[4]، وإلى عامة الفقهاء في عصره.

وقد ذكر الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، فإنه لم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين[5].

يقول أبو داود في رسالته إلى أهل مكة: «وأما المرسل فقد كان يحتج به العلماء فيما مضى، مثل: سفيان الثوري، ومالك بن أنس، والأوزاعي،

1 - فقه أهل العراق وحديثهم، ص 38.

2 - نص الشيخ ولي الله الدهلوي على أن الأصول المذكورة في مؤلفات الأحناف الأصولية أكثرها مخرّج على قول أبي حنيفة وأصحابه، ولم تثبت نسبتها إليهم.. ثم توسّع في بيان ذلك. انظر الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، ص 88 - 89. لكن في بعض ما قاله مجازفة ظاهرة.

3 - هناك فرق في إطلاق مصطلح "المرسل" عند أهل الحديث وعند الأصوليين؛ فالذي استقر عند أهل الحديث إطلاقُ المرسل على ترك التابعي ذكر الواسطة بينه وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعند الأصوليين يطلق على المنقطع مطلقا. ينظر البحر المحيط 4 /404-403.

4 - ومن طالع كتاب "الأصل" لمحمد بن الحسن الشيباني، و"كتاب اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى" لأبي يوسف مثلا يتأكد من ذلك.

5 - قال الزركشي: «كأنه يعني أن الشافعي أول من أَبَى قبول المرسل». ثم قال: «وليس كما زعم، فلا إجماع سابق..». ينظر البحر المحيط 4 /407.



حتى جاء الشافعي فتكلم فيه..»[1].

ومن ذلك اعتبار أبي حنيفة فقهَ الراوي أساسا في الترجيح بين خبرين من أخبار الآحاد: فقد اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الخياطين بمكة فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟ فقال أبو حنيفة: لأجل أنه لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع وعند الرفع. قال: كيف!! وقد حدثني الزهري عن سالم عن أبيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يرفع. فقال أبو حنيفة: حدثنا حماد عن إبراهيم عن علقمة والأسود عن ابن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان لا يرفع يديه إلا عند افتتاح الصلاة ولا يعود إلى شيء من ذلك. فقال الأوزاعي: أُحَدّثُك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم! فقال أبو حنيفة: «كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، (والأسود) له فضل كبير..» وفي رواية: «إبراهيم أفقه من سالم، ولولا فضل الصحبة لقلت: إن علقمة أفقه من عبد الله بن عمر. وعبد الله (أي ابن مسعود) هو عبد الله»[2].



ذكر الطبري أن التابعين بأسرهم أجمعوا على قبول المرسل، فإنه لم يأت عنهم إنكاره ولا عن أحد من الأئمة بعدهم إلى رأس المائتين

1 - رسالة أبي داود إلى أهل مكة، ص 5.

2 - ينظر حجة الله البالغة 1 /320؛ و"أبو حنيفة" للشيخ أبي زهرة، ص 244-245. وقال أبو



ومن ذلك اشتراطه في الخبر عَدَمَ مخالفته لما عليه أهل بلده. وهو أصل كان معمولا به عند السلف والأئمة الفقهاء قبل الشافعي. قال الشيخ محمد زاهد الكوثري: «وللعمل المتوارث عندهم شأن يُختَبر به صحةُ كثير من الأخبار، وليس هذا الشأن بمختص بعمل أهل المدينة، بل الأمصار التي نزلها الصحابة وسكنوها، ولهم بها أصحاب وأصحاب أصحاب: سواء في ذلك. وفي "رسالة الليث إلى مالك" ما يشير إلى ذلك»[1].

ومن ذلك عرض خبر الآحاد على القرآن. وقد جاء النص صريحا عن أبي يوسف في كتابه: «الرد على سير الأوزاعي»، قال في سياق رده على الأوزاعي في بعض الفروع المتعلقة بالغنائم: «فعليك بالحديث بما تَعرِف العامة، وإياك والشاذ منه؛ فإنه حدثنا ابن أبي كريمة عن أبي جعفر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه دعا اليهود فسألهم

زهرة: «وإن هذه المناظرة لتومئ بإشارتها من جهة ثانية إلى تعصب كل فقيه للمحدّثين الذين تَلقّى عليهم، وروى عنهم. وهو منشأ.. انحياز كل إقليم بطائفة من الأحاديث أُخِذت عن رواته الذين تلقوا على بعض الصحابة الذين نزحوا إلى هذا الإقليم».

1 - فقه أهل العراق وحديثهم، ص 35. وينظر حجة الله البالغة 1 /303 و 320. ولمالك رسالة إلى الليث رواها غير واحد من أهل العلم، وصحح نسبتها إلى مالك القاضي عياض. ومن أصح الروايات لها رواية يحيى بن معين، وهي ضمن تاريخ يحيى بن معين برواية الدوري رواها عن أبي صالح عبد الله بن صالح المصري، كاتب الليث بن سعد (ينظر "يحيى بن معين وكتابه التاريخ"، دراسة وترتيب وتحقيق الدكتور أحمد محمد نور سيف، 4 /501-498. إصدار مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، التابع لجامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة. ط1 / 1399هـ / 1979م). وكذلك رواية أبي يوسف يعقوب الفسوي.. رواها في كتابه "المعرفة والتاريخ" عن يحيى بن عبد الله بن بكير (ينظر كتاب المعرفة والتاريخ 1 /697-695. إصدار مؤسسة الرسالة، ط2 / 1401هـ 1981م). وأوردها القاضي عياض في ترتيب المدارك، مع حذف بعض الفقرات غير المتعلقة بما يريد تقريره (ينظر ترتيب المدارك 1 /43-14.). ورد الليث على رسالة مالك -وهو الذي أشار إليه الشيخ الكوثري-رواه أيضا يحيى بن معين عن عبد الله بن صالح كذلك، والفسوي عن ابن بكير أيضا. وذكره ابن القيم في اعلام الموقعين. وأوردتهما في كتاب: "ما بين مالك والليث ومحمد بن الحسن الشيباني"، إصدار دار الكلمة.



فحدثوه حتى كذبوا على عيسى، فصعد النبي صلى الله عليه وسلم المنبر فخطب الناس فقال: "إن الحديث سَيَفشُو عني، فما أتاكم عني يوافق القرآن فهو عني، وما أتاكم عني يخالف القرآن فليس عني[1]..»، إلى أن قال: «..فإياك وشاذّ الحديث، وعليك بما عليه الجماعة من الحديث، وما يعرفه الفقهاء، وما يوافق الكتاب والسنة[2]، فقس الأشياء على ذلك، فما خالف القرآن فليس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإن جاءت به الرواية..»[3].

ومما يلحق بأصل عرض السنة على القرآن المسألةُ المشهورة عند الأحناف بالزيادة على النص، فقد كانت متداولة عند أصحاب أبي حنيفة[4]. وقد ناظر بها محمد بن الحسن الشيبانيُّ الشافعيَّ. وقد أوردها الشافعي في كتاب الأم تحت عنوان: «الخلاف في اليمين مع الشاهد». قال: «فخالفَنا في اليمين مع الشاهد مع ثبوتها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعضُ الناس[5] خلافا أسرف فيه على نفسه فقال: لو حَكَمتُم بما لا نراه حقا من رأيكم لم نردَّه، وإن حَكَمتُم باليمين مع

1 - هذا الحديث ضعفه الشافعي في بعض كتبه. ينظر الرسالة، ص 224 - 225؛ والأم 7/ 16 (باب المدعي والمدعى عليه). بل حكم عليه ابن معين وابن مهدي بالوضع. ينظر سنن ابن ماجة بحاشية السندي 1/ 5.

2 - يعني السنة المتفق على صحتها.

3 - ينظر كتاب سير الأوزاعي في الأم 7/ 357 - 358، باب سهم الفارس والراجل وتفضيل الخيل. وانظر فيه رد الشافعي على ما رد به أبو يوسف على الأوزاعي. ومما قاله: «وليس يخالف القرآنَ الحديثُ، ولكن حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم مبين معنى ما أراد الله خاصا وعاما وناسخا ومنسوخا..». ونحوه موجود في مكان آخر من الأم 7/ 16 (باب المدعي والمدعى عليه).

4 - وهذا مما جازف به الشيخ ولي الله الدهلوي، حيث قال إن هذه المسألة مما لا تصح بها روايةٌ عن أبي حنيفة وصاحبيه. ينظر الإنصاف، ص 89.

5 - يقصد العراقيين.



مما يلحق بأصل عرض السنة على القرآن المسألةُ المشهورة عند الأحناف بالزيادة على النص، فقد كانت متداولة عند أصحاب أبي حنيفة



الشاهد رددناها. فقلت لبعضهم: رددتَ الذي يلزمك أن تقول به، ولا يحل لأحد من أهل العلم عندنا خلافه، لأنه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأجزتَ آراءَنا التي لو رددتها كانت أخفَّ عليك في المأثم. قال: إنها خلاف كتاب الله..»[1].

وقبل قطع الكلام عن هذا المبحث أحب أن أنهي القول في مسألة أسالَتْ مدادا كثيرا من المنتصرين لمذهب أبي حنيفة والمخالفين له. تلك هي مسألة تقديم القياس على خبر الواحد.

وإن الحسم في هذه المسألة لا يُلجئنا، بحمد الله ومنّته، إلى الإسهاب في الكلام وبسط آراء المخالفين وردود المنتصرين؛ لأنه بين أيدينا نصوص صحيحة النسبة إلى أبي حنيفة تقطع الكلام وتفصل في النزاع. وحاصلها أنّ أبا حنيفة لا يقدم القياس على الحديث المرفوع إذا ثبت عنده، ولا حتى على آثار الصحابة والتابعين من فقهاء بلده إذا كانت نصا في موضوع النازلة، وأن بعض الفروع التي رويت عن أبي حنيفة أخذ فيها بالقياس مخالفا الحديث لم يكن الأساس فيها تقديم القياس على الخبر بعد ثبوت صحته. بل كان الأساس وجود قرائن قَوَّت الأخذ بالقياس ووهّنت الخبر، لأن هناك «أقيسة تعتمد على أصول عامة أُخذَت من الشرع الإسلامي من مجموع أحكامه، وقد تضافر العلماء

1 - ينظر الأم 7/ 7.



على اعتبارها، أو جاءت نصوص قطعية بِبَيانها، وأن هذه الأصول في مرتبة الأمور القطعية»[1]، فهذا النوع من القياس كان يعتبر عند أبي حنيفة أصلا قطعيا[2]، وكل خبر آحاد جاء مخالفا له اعتبر مُعَلاّ، وذلك كردّه حديث القُرعة[3].

أما إذا لم يعارض الخبر أصلا قطعيا عنده فالذي جاء بالنقل الصحيح عنه كما قلنا هو تقديم الحديث على القياس. بل إننا نجده يقدم قول الصحابي وقول إبراهيم النخعي على القياس. فهذا كتاب الأصل (أو المبسوط) لمحمد بن الحسن الشيباني كثيرا ما تقرأ فيه قول أبي حنيفة في الفرعين النظيرين: هما في القياس سواء، غير أني أستحسن في هذا لأجل الأثر.

وفيما يلي بعض النصوص الدالة على ذلك:

النص الأول: «قلت: أرأيت المني يكون في الثوب فيجفّ فيحكّه الرجل؟ قال: يجزيه ذلك؛ بلغنا عن عائشة -رضي الله عنها - أنها كانت تفركه من ثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم. قلت: فإن أصاب الثوبَ

1 - أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، للشيخ أبي زهرة، ص 259.

2 - أو قاعدة قطعية أو قياسا صحيحا..

3 - وهو ما أخرجه الإمام مالك عن يحيى بن سعيد، وعن غير واحد، عن الحسن بن أبي الحسن البصري وعن محمد بن سيرين: أن رجلا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق عبيدا له ستة عند موته، فأسهم رسول الله صلى الله بينهم فأعتق ثلث تلك العبيد. الموطأ 2 /774، كتاب العتق والولاء، باب من أعتق رقيقا لا يملك مالا غيرهم. ووصله مسلم عن عمران بن حصين في صحيحه، كتاب الأيمان، باب من أعتق شِرْكا له في عبد.

قال الشاطبي: «ورَدَّ (أي أبو حنيفة) خبر القرعة، لأنه يخالف الأصول، لأن الأصول قطعية وخبر الواحد ظني، والعتق حَلَّ في هؤلاء العبيد، والإجماع منعقد على أن العتق بعد ما نَزَل في المحل لا يمكن ردُّه، فلذلك ردّه. كذا قالوا..». الموافقات 3 /23 - 24.



دمٌ أو عذرة فحكّها؟ قال: لا يجزيه ذلك. قلت: من أين اختلفا؟ قال: هما في القياس سواء، غير أنه جاء في المني أثرٌ فأخذنا به. قلت: وكذلك روث الحمار أو البغل هو مثل العذرة؟ قال: نعم»[1].

النص الثاني: «قلت: أرأيت رجلا توضأ ونسي المضمضة والاستنشاق، أو كان جنبا فنسي المضمضة والاستنشاق ثم صلى؟ قال: أمّا ما كان في الوضوء فصلاته تامة، وأمّا ما كان في غسل الجنابة أو طهر حيض فإنه يتمضمض ويستنشق ويعيد الصلاة. قلت: من أين اختلفا؟ قال: هما في القياس سواء، إلا أنا ندع القياس للأثر الذي جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما»[2].

النص الثالث: «قلت: أرأيت رجلا توضأ ثم غشي عليه أو أصابه لمم أو أغمي عليه أو ذهب عقله من شيء ثم زال عنه ذلك هل ينقض ذلك وضوءه؟ قال: نعم. قلت: لم؟ قال: لأن الذي أصابه من ذهاب عقله أشد عليه من النوم؛ والنوم ينقض الوضوء إذا نام (مضطجعا). قلت: فالذي ذهب عقله أو أصابه ما ذكرت لك أسواء هو إن كان قائما أو قاعدا أو مضطجعا، قال: نعم، وعليه الوضوء في هذا كله. قلت: فلم استحسنتَ في النوم إذا كان قاعدا أو ساجدا أو قائما أو راكعا؟ قال: جاء في ذلك أثر فأخذت به، وأخذت في ذهاب العقل بالقياس؛ لأن ذهاب العقل أشد من الحدث»[3].

النص الرابع: «قلت: أرأيت رجلا دخل في الصلاة فصلى ركعة أو

1 - الأصل 1 /76.

2 - الأصل 1 /59-60، مع هامشه.

3 - الأصل 1 /88، مع هامشه.



ركعتين ثم تكلم في الصلاة وهو ناس أو متعمد لذلك؟ قال: صلاته فاسدة، وعليه أن يستقبلها. قلت: فإن ضحك؟ قال: إن كان الضحك دون القهقهة مضى على صلاته، وإن كان قهقهة استقبل الوضوء والصلاة، ناسيا كان أو متعمدا. قلت: لم كان الضحك عندك هكذا، والضحك والكلام في القياس سواء؟ قال: أجل، ولكني أخذت في الضحك بالأثر الذي جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

النص الخامس: «قلت: أرأيت رجلا افتتح الصلاة تطوعا وهو قائم، ثم بدا له أن يقعد ويصلي قاعدا من غير عذر، هل يجزيه؟ قال: نعم.. قلت: فإن افتتح الصلاة وهو قاعد ثم بدا له أن يقوم فيصلي قائما أو يصلي بعضَها قائما وبعضها قاعدا؟ قال: يجزيه. قلت: فإن افتتح وهو قاعد فقرأ حتى إذا أراد أن يركع قام فركع، ففعل ذلك في صلاته كلها؟ قال: لا بأس بذلك، بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يفعل ذلك. قلت: أرأيت الرجل إذا افتتح الصلاة وهو قائم لم رخّصت له أن يقعد، ولم لا يكون هذا بمنزلة رجل قال: لله عليّ ركعتان قائما. قال: هما في القياس سواء، غير أنني أستحسن في هذا...»[2].

هذا ما يتعلق بنظر أبي حنيفة في السنة. ونحن عندما ننظر في كتب أصول الفقه - خصوصا تلك المؤلفة على طريقة المتكلمين - لا نرى فيها هذا النظر واضحا مفصلا. وكذلك الشأن في كتب مصطلح الحديث.

---

1 - الأصل 1/ 166، مع هامشه.

2 - الأصل 1/ 201-202، مع هامشه.



المبحث الخامس
طريقة الإمام مالك في التعامل مع السنة

حالُ الإمام مالك مع السنة الثابتة من طريق الآحاد يُشبه إلى حدّ بعيد حالَ الإمام أبي حنيفة، فهو يأخذ بالمرسل إذا اطمأن إلى صحته، وقد يرُدّ المتصل الصحيح السند إذا لم يطمئن إلى سلامة متنه من الشذوذ والعلة. وإليك تلخيص طريقته فيها:

خبر الآحاد وظاهر القرآن:

خلاصة مذهب مالك في هذه المسألة[1] أنه يقدم ظاهر القرآن على خبر الآحاد إن لم يُعاضد بأمر آخر من إجماع أو قياس أو قول من فقهاء الصحابة أو عمل أهل المدينة.

مثال ذلك تحريم مالك أكل الخيل، مع وجود أحاديث صريحة في صحة أكلها[2]. فقد ذكر مالك في الموطأ «أن أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير أنها لا تُؤكل، لأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةًۚ﴾[3]، وقال تبارك وتعالى في الأنعام: ﴿لِتَرْكَبُواْ مِنْهَا وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾[4]، وقال تبارك وتعالى: (لِّيَذْكُرُواْ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِۖ ... فَكُلُواْ مِنْهَا وَأَطْعِمُواْ ٱلْقَانِعَ

1 - ينظر التفصيل في "مالك" للشيخ أبي زهرة، ص 250-248؛ ومنهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي 2 /823 - 868، للدكتور مولاي الحسين الحيان رحمه الله. إصدار دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، ط 1 /1424هـ - 2003م. وينظر كذلك الموافقات 3 /15-26.

2 - ينظر الاستذكار 5 /298.

3 - النحل: 8.

4 - غافر: 78.



وَٱلۡمُعۡتَرَّۚ)[1]»[2].

ويشتد تمسك مالك بظواهر القرآن عند ما تصل إلى درجة الكليات. وهكذا وجدناه لم يلتفت إلى الأحاديث القاضية بصحة الصوم عن الميت، فقال: «لا يصوم أحد عن أحد». وقد بيّن ابن العربي أصل مالك في ذلك فقال: «..قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزۡرَ أُخۡرَىٰۚ﴾ (الزمر، 7)، وقال تعالى: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾. وهاتان آيتان محكمتان عامتان غير مخصوصتين، ركن في الدين، وأصل للعالمين، وأم من أمهات الكتاب المبين، وإليها تُرَدُ البنات، وبها يستنار في المشكلات. وقد عارضت هذه الأحاديث ظاهرَها وباطنَها، فكان جعل القرآن أمّا والحديث بنتا واجبا في النظر». وقال أيضا: «إنما استقرينا أدلة الشريعة ودخلنا إليها من أبوابها؛ إذ ليس لها باب واحد. ورددنا بناتها إلى أمهاتها لِتُعْلَمَ أنسابُها حسب ما أُمرنا به في قوله تعالى: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ﴾ إلى قوله: ﴿ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ﴾[3].. فأنت إن اتبعت حديثا واحدا دون أن تَضْرِبَه بسائر الآيات والأحاديث وتستخلص الحق من بينها فأنت ممن في قلبه زيغ، أو عليه رَيْن.



يشتد تمسك مالك بظواهر القرآن عند ما تصل إلى درجة الكليات. وهكذا وجدناه لم يلتفت إلى الأحاديث القاضية بصحة الصوم عن الميت

1 - الحج: 34.

2 - الموطأ، كتاب الصيد، باب ما يكره من أكل الدواب.

3 - آل عمران: 7.



والذي تفطن له مالك - رضي الله عنه - تلقَّفَه من عبد الله بن عمر تعليما لا تقليدا»[1].

ولم يلتفت كذلك إلى حديث: "إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه" لمعارضته نفس الأصل الذي نوَّهَ به ابن العربي في النص السابق[2].

أما إذا كان الخبر معاضَدا بما يرفعه إلى درجة التخصيص أو التقييد فإنه يأخذ به.

مثال ذلك حديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع، فقد أخذ به مالك وخصص به ظاهر قوله تعالى:﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٍ﴾[3]، وذلك لاعتضاده بعمل أهل المدينة. فقد قال مالك بعد روايته: «وهو الأمر عندنا»[4].

خبر الواحد والقياس:

يجدر بنا أن نقرر بداية أن القياس عند الإمام مالك ليس عملية آلية يُجريها فتُنتج أحكامها، فتُطبَّق على أفعال المكلفين. إنما كان يمارس القياس باعتباره هادياً إلى محاسن الشريعة. فأساس القياس عنده هو جلب مصلحة معتبرة، أو درء مفسدة واقعة أو محتمِلة الوقوع.

1 - القبس 2/ 517 - 518. وفي كلامه الأخير إشارة إلى قول مالك في الموطأ "أنه بلَغَه أن عبد الله بن عمر كان يسأل: هل يصوم أحد عن أحد، أو يصلي أحد عن أحد؟ فيقول: لا يصوم أحد عن أحد، ولا يصلي أحد عن أحد". ينظر الموطأ، كتاب الصيام، باب النّذْر في الصيام، والصيام عن الميت.

2 - ينظر الموطأ، كتاب الجنائز، باب النهي عن البكاء على الميت؛ والتمهيد 17/ 279.

3 - الأنعام: 145.

4 - الموطأ، كتاب الصيد، باب تحريم أكل كل ذي ناب من السباع. وينظر مع ذلك الاستذكار 5/ 287 - 296.



بل إن الناظر في فقهه يستنتج أن أساس الاجتهاد عنده هو جلب المصالح ودرء المفاسد. ولذلك كان يقيس على أصل معين وعلى غير أصل معين، ويعلل بالوصف المنضبط، وبالحكمة. وقد يستحسن إذا قَبُح القياس.



القياس عند الإمام مالك ليس عملية آلية يُجريها فتُنتج أحكامها، فتُطبَّق على أفعال المكلفين. إنما كان يمارس القياس باعتباره هادياً إلى محاسن الشريعة



إذا تقرر هذا فإن الإمام مالكا يرُدُّ الخبرَ في حالتين[1]:

الحالة الأولى: إذا عارض مصلحة قطعية أو قاعدة شرعية عامة ثابتة بأكثر من نص من نصوص الشريعة.

الحالة الثانية: إذا كان معارَضا بقاعدة شرعية أخرى تعتبر دليلا صالحا للاستحسان والاستثناء من النظائر.

ومن أمثلة ذلك الحديث المروي عند مالك وغيره في خيار المجلس[2]، فإنه بعد أن رواه قال: «وليس لهذا عندنا حدٌّ معروف، ولا أمر معمول به فيه». يشير بذلك «إلى أن المجلس مجهول المدة، ولو شَرَط أحدٌ الخيار مدة مجهولة لبطل إجماعا، فكيف يثبت بالشرع حكم لا يجوز شرطا بالشرع؟ فقد رجع إلى أصل إجماعي. وأيضا فإن قاعدة الغرر

1 - ينظر التفصيل في الموافقات 3/ 15 - 26؛ و"مالك"، للشيخ أبي زهرة، ص 256 - 264؛ ومنهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي 2/ 965 - 1003.

2 - وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلا بيع الخيار". رواه مالك عن نافع عن ابن عمر. الموطأ، كتاب البيوع، باب بيع الخيار.



والجهالة قطعية، وهي تعارض هذا الحديث الظني..»[1].

أما إذا عاضد الخبرَ قاعدةٌ شرعية أخرى فإن مالكا يأخذ به. قال ابن العربي: «مشهور قول مالك والذي عليه المعوّل أن الحديث إذا عضَّدَته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحدَه تَركَه»[2].

مثال ذلك ما رواه مالك عن نافع عن ابن عمر عن زيد بن ثابت «أن النبي صلى الله عليه وسلم أرخص لصاحب العَرِيّة[3] أن يبيعها بخرْصِها"[4]، ولفظ أبي هريرة: "أن رسول الله أَرْخصَ في بيع العرايا، فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق"[5].

وهذا الحديث يخالف في ظاهره قاعدة عظيمة من قواعد الشرع، وهي قاعدة الربا، لأن بيع العرية يدخله الربا من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه بيع الرُّطَب باليابس، وهو نوع من المزابنة التي جاء النهي عنها في الحديث الصحيح[6].

الثاني: أن فيه تقدير طعامين ربويين بالخرْص والتخمين.

الثالث: أن فيه تأخير التقابض، لأن المُعْرَى له يأخذ الرُّطَب في فترات متباعدة مقابل تَمْرٍ يَدفَعُه مرة واحدة.

---

1 - الموافقات 3 /21 - 22.

2 - القبس 2 /812.

3 - العَرِيّة: الرُّطَب أو العنب على الشجر.

4 - الخَرْص: هو التقدير بالظن. يقال: خَرَص النخلةَ أو الكرمةَ: إذا قدَّر ما عليها من الرُّطَب تمرا، أو من العنب زبيبا. والاسم: الخرص، بالكسر، يقال: كم خرص أرضك؟ ينظر النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (باب الخاء مع الراء).

5 - الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع العرية. والشك في حديث أبي هريرة من داود بن الحُصَين.

6 - انظر الموطأ، كتاب البيوع، باب ما جاء في المزابنة والمحاقلة.



ومع ذلك فإن مالكا أخذ بالحديث لاعتضاده بقاعدتين عظيمتين أيضا في الشرع:

أولاهما: قاعدة رفع الحرج والضرر عن المُعْرِي، لأنه قد يتأذى بدخول المُعرَى له حائطَهُ وخروجه، وقد يَطّلع على ما لا يجوز الاطلاع عليه.

وثانيهما: قاعدة المعروف والإحسان والرفق بالمُعرَى له المحتاج إلى الرطب، وليس له من مقابل إلا التَّمْر[1].

عمل أهل المدينة وخبر الآحاد:

لقد كان عمل أهل المدينة عند الإمام مالك معيارا من معايير اختبار متون الأحاديث، فالخبر إذا وافق العمل تَقوّى به، ودلّ على إحكامه وقوة الاحتجاج به، وإذا خالفه كان ذلك علامة على ضعفه أو عدم إحكامه.

وهذه المسألة بلغت حدّاً من الشهرة بحيث أغنى ذلك عن تكلف بسْط الكلام فيها. لذلك سنكتفي هنا بذكر مثالين اثنين:

الأول: الحديث المرسل الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب وعن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالشفعة فيما لم يُقسَم بين الشركاء، فإذا وقعت الحدود بينهم فلا شُفعَة فيه". قال مالك عقب روايته: «وعلى ذلك السنة التي لا اختلاف فيها عندنا»[2].

1 - ينظر القبس 2 /790 - 791؛ ومنهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي 2 /980.

2 - الموطأ، كتاب الشفعة، باب ما تقع فيه الشفعة. وفي ما قاله مالك إشارة إلى تضعيف حديث أبي رافع مرفوعا: "الجار أحق بصَقَبه". أخرجه البخاري في كتاب الحيل، باب في الهبة والشفعة،



المثال الثاني: الحديث الذي رواه مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «أَيُّمَا رَجُل أُعمِر عُمْرَى له ولعقبه، فإنها للذي يُعطاها، لا ترجع إلى الذي أعطاها أبدا»[1].. ونقل ابن عبد البر في التمهيد عن مالك قوله: «ليس عليه العمل، ولَودِدْتُ (أنه) مُحِيَ»[2]. وقال في الاستذكار: «لم يأخذ مالك بحديث العمرى، وردَّه بالعمل عنده..»[3].

وهذا الصنيع وجدناه عند تلميذه عبد الرحمن بن القاسم، حيث جاء في المدونة الكبرى لسحنون ما نصه: "قلت[4]: حديث عائشة حين زوجت حفصة بنت عبد الرحمن من المنذر بن الزبير أليس قد عقدت عائشة النكاح؟ قال: لا نعرف ما تفسيره، إلا أنا نظن أنها قد وكلت من عقد نكاحها. قلت: أليس وإن هي وكلت ينبغي أن يكون النكاح في قول مالك فاسدا وإن أجازه والد الجارية؟ قال: قد جاء هذا، وهذا حديث لو كان صحبه عمل، حتى يصل ذلك إلى من عنه حملنا وأدركنا وعمن أدركوا لكان الأخذ حقا، ولكنه كغيره من الأحاديث مما لا يصحبه عمل، فقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام في الطيب في الإحرام[5]، وفيما

ح6977 و6978، وباب احتيال العامل ليُهدى له، ح6980 و6981. وهو مذهب الأحناف. وانظر الاستذكار 7/ 68 - 69.

1 - الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في العمرى.

2 - التمهيد 7/ 115.

3 - الاستذكار 7/ 239.

4 - أي أن سحنون قال لشيخه ابن القاسم.

5 - حديث تطييب عائشة النبي صلى الله عليه وسلم عند إحرامه.



جاء عنه عليه الصلاة والسلام: لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق.. وقد أنزل الله حده على الإيمان وقطعه على الإيمان. ورُوي عن غيره من أصحابه أشياء، ثم لم يستند ولم يقو وعُمل بغيرها، وأخذ عامة الناس والصحابة بغيرها فبقي غير مكذب به ولا معمول به، وعمل بغيره مما صحبته الأعمال، وأخذ به تابعو النبي صلى الله عليه وسلم من الصحابة، وأُخذ من التابعين على مثل ذلك، من غير تكذيب ولا رد لما جاء وروي، فيترك ما ترك العمل به ولا يكذب به، ويعمل بما عمل به ويصدق به. والعمل الذي ثبت وصحبته الأعمال قول النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تتزوج المرأة إلا بولي، وقول عمر «لا تتزوج المرأة إلا بولي»، وأن عمر فرق بين رجل وامرأة زوجها غير ولي»[1].

هذا هو نظر مالك، ونحن نعلم أن المؤلفات في علمي أصول الفقه وأصول الحديث لم تحتفل بتفصيل ذلك. والله أعلم.

المبحث السادس

قول الصحابي في نظر أبي حنيفة ومالك وأصحابهما

تقرر في مؤلفات أصول الفقه أن قول الصحابي إما أن يكون مما لا مجال للرأي فيه، كقول سهل بن سعد الساعدي: «ساعتان يفتح لهما أبواب السماء، وقَلَّ داعٍ تُرَدُّ عليه دعوته: حضرة النداء للصلاة، والصف في سبيل الله»[2]. وإما أن يكون مما فيه للرأي مجال، وهو

1 - المدونة الكبرى لسحنون، كتاب النكاح الأول، باب في التزويج بغير ولي. دار الفكر.

2 - أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ما جاء في النداء للصلاة.



الغالب عند الإطلاق عندهم. وهو النوع الذي اختلفوا فيه. فمنهم من اعتبره حجة، ومنهم من لم يعتبره كذلك. واستدل كل فريق بما يعضد نظره.

لكن المتفحص في نصوص مالك في الموطأ وفي كتب محمد بن الحسن الشيباني يلحظ أن لأئمة المذهبين الحنفي والمالكي نظرا مختلفا في قول الصحابي وقضائه، ويلحظ أيضا أن أقوال الصحابة عندهم ليست على درجة واحدة. فقول الخليفة أو قضاؤه ليس كقول غيره وقضائه من الصحابة.

والمتفحص أيضا في كتاب الموطأ وكتب محمد بن الحسن يرى أن الإمام أبا حنيفة والإمام مالكا لم يتعرضا لحجية قول الصحابي، بل إن تصرفهما يدلان على أنهما لا يريان قوله حجة، بدليل أنهما إذا علما أنه لا يتضمن السنة خالفاه أحيانا. وهذا الصنيع مما انتقده الإمام الشافعي على أبي حنيفة وأصحابه في كتاب اختلاف علي وعبد الله بن مسعود[1]، وعلى الإمام مالك في كتابه الذي خالف فيه مالكا[2].



المتفحص في نصوص مالك في الموطأ وفي كتب محمد بن الحسن الشيباني يلحظ أن لأئمة المذهبين الحنفي والمالكي نظرا مختلفا في قول الصحابي وقضائه



ونحن في هذا المقام ننبه على أهمية قول الصحابي الذي لزم رسولَ الله صلى الله عليه

1 - الكتاب يوجد في الأم بهذا العنوان. ومضمونه: إحصاء المسائل التي خالف فيها الإمام أبو حنيفة وأصحابه عليَّ بن أبي طالب وعبدَ الله بن مسعود رضي الله عنهما.

2 - ينظر كتاب اختلاف مالك والشافعي في الأم



وسلم مدة طويلة باعتبار آخر غير اعتبار الحجية: وهو أن مطلق قوله قد يؤول إلى السنة أو يتضمنها، أو هو فَهْمٌ منها، أو من القرآن الذي شهد تنزيله، واستمع إلى بيانه من رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ولذلك قال ابن القيم في سياق حديثه عن الصحابة ومراتب درجتهم في العلم: «ولا يحفظ للصِّدّيق خلاف نص واحد أبدا؛ ولا يحفظ له فتوى ولا حكم (مأخذهما) ضعيف أبدا. وهو تحقيق لكون خلافته خلافة نبوة»[1].

والمقصود من قول ابن القيم أن أبا بكر الصديق عاشر رسول الله صلى الله عليه وسلم في ظَعَنه وإقامته أكثر من غيره، واطلع على أحوال من الرسول وتصرفات لم يطلع عليها غيره، لاَ أنَّ أبا بكر معصوم لا ينطق عن الهوى، أو هو وارث من النبوة العصمة، بل هو وارث منها الفهم الصحيح لسعة اطلاعه على أحوالها.

ويقول ابن القيم أيضا: «إن الصحابي إذا قال قولا أو حكم بحكم أو أفتى بفتيا فله مدارك ينفرد بها (عنا) ومدارك نشاركه فيها. فأما ما يختص به: فيجوز أن يكون سمعه من النبي صلى الله عليه وسلم شفاها أو من صحابي آخر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن ما انفردوا به من العلم عنا أكثر من أن يحاط به، فلم يَرْوِ كل منهم كل ما سمع. وأين ما سمعه الصديق رضي الله عنه والفاروق[2] وغيرهما من كبار الصحابة رضي الله عنهم إلى ما رووه..؟». إلى أن قال: «فقول

---

1 - اعلام الموقعين 4/ 96.

2 - يعني عمر بن الخطاب.



القائل: "لو كان عند الصحابي في هذه الواقعة شيء عن النبي صلى الله عليه وسلم لذكره": قولُ من لم يعرف سيرة القوم وأحوالهم، فإنهم كانوا يهابون الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.. خوف الزيادة والنقص، ويحدثون بالشيء الذي سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم مرارا، ولا يصرحون بالسماع، ولا يقولون: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم»[1].

لقد عاشر رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أصحابَه وهم يمارسون التجارة بمختلف أنواعها، أو الصناعة أو الزراعة بما فيهما من أوضاع وأشكال. ورآهم يباشرون عقود الكراء، والبيع، والشراء، والإجارة، والمداينة..

ولا شك أنه أقر من هذه الأنشطة ما أقر، وحرم منها ما حرم. ووصلنا من ذلك تحريم الربا الصريح وذرائعه، أو التوسل بتلك المتاجر إلى الحرام قصدا لا تبعا. كما حرم الغش بكل أنواعه، والغبن بكل ضروبه وألوانه.

وشاهد رسولُ الله صلى الله عليه وسلم الصحابةَ وهم يعيشون حياتهم العادية، فرأى طرائقهم في الأكل والشرب واللباس.. ورآهم وهم يرفهون عن أنفسهم بالسفر أو إنشاد الشعر أو المسابقة.. ولا شك أنه أقر من ذلك ما أقر، ومنع منه ما منع. ولا ريب أن ما أقر من ذلك هو أضعاف ما منع. ولذلك قرر العلماء قاعدة أصولية، وهي أن الأصل في العادات الإباحة.

1 - اعلام الموقعين 4 /119.



ثم إن الصحابة رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤدي أنواعا من العبادات والتصرفات، فاقتدوا به، ففعلوا مثل ما فعل. وكانوا حريصين على معرفة ما هو الواجب منها وما هو دون ذلك.

وكانوا يؤدون عباداتهم والرسول صلى الله عليه وسلم يراقبهم ويصوب ما أخطؤوا فيه..

فهذه الأمور كلها جعلت من الصحابة عالمين أكثر من غيرهم بطرق الأحكام ومداركها، وحِكَم الأفعال وعللها.

ولأجل هذه الاعتبارات كان لقول الصحابي الفقيه عند أئمة الإسلام مكانة خاصة وقيمة زائدة. فأبو حنيفة كان يقدم أقوالهم على القياس. وكان يترسم أقوال أهل الكوفة من الصحابة فلا يخالفها إلا في القليل النادر. ومالك كان يرى أن الأصل في قول الصحابي الذي لازم رسول الله صلى الله عليه وسلم الرفع حتى يثبت العكس. ولذلك كانت أقوال الصحابة وأقضيتهم، وكذلك آراء كبار فقهاء التابعين بالمدينة: أساساً من أسس الاجتهاد عنده، ومعيارا من معاييره في اختبار متون الأحاديث.

ولقد ذكر الشافعي أن مالكا يُثبِت السنة من وجهين: أحدهما: أن يَجدَ الأئمةَ من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم قالوا بما يُوافقها، والآخر: أن لا يجد الناس اختلفوا فيها، ويردها إن لم يجد للأئمة فيها قولا، ويجد الناس اختلفوا فيها[1].

فالأصل عند مالك في أقوال الصحابة وأقضيتهم - لا سيما الأئمة منهم كأبي بكر وعمر - هي الرفع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وإن

1 - كتاب اختلاف مالك والشافعي في الأم 7/ 275-274، باب في قطع العبد.



لم يُصرِّحوا به حتى يثبت عكسُ ذلك[1]. ولذلك يجعلها في أحيان كثيرة في موضع التعارض مع خبر الآحاد المصرح برفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويرجح أحدهما على الآخر بوسائل الترجيح المختلفة.

وهذا المسلك لم يكن بِدْعاً من مالك، بل سلكه قبله طائفة من فقهاء المدينة، إن لم يكن منهجا سائداً في عامتهم. فعَنِ ابن سيرين أنه سئل عن المتعة بالعمرة إلى الحج، فقال: «كرهها عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان، فإن يكن عِلْماً[2] فَهُما أعلمُ مني، وإن يكن رأيا فرَأْيُهُما أفضل»[3]. وفي شرح معاني الآثار للطحاوي: أن عروة بن الزبير قال لابن عباس رضي الله عنهما: أضللتَ الناس يا ابنَ عباس! قال: وما ذاك يا عُرَيَّة[4]؟ قال تُفتي الناس أنهم إذا طافوا بالبيت فقد حلوا، وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يجيئان مُلبّيَيْن بالحج، فلا يزالان مُحرِمَيْن إلى يوم النحر. قال ابن عباس: بهذا ضللتم؛ أُحدّثكم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتُحدّثُونني عن أبي بكر وعمر!! فقال عروة: "إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا أعلم برسول الله صلى الله عليه وسلم منك"[5].

---

1 - وبهذا التنبيه يرتفع الإشكال القائل: هل مالك يعتبر قول الصحابي حجة أو غير حجة. فهو ليس بحجة عنده، كما صرح بذلك غير واحد من أصوليي المالكية. ولكنه مظنة السنة.

2 - أي حديثا مرويا.

3 - جامع بيان العلم وفضله 2 /31. وينظر الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، لمحمود عبد المجيد محمود، ص 270.

4 - عُرَيَّة: تصغير عروة.

5 - شرح معاني الآثار للطحاوي 2 /189. وانظر أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، للشيخ محمد عوامة، ص 76 - 77.



فالحاصل مما تقدم أن السنة المرفوعة أنواع: منها ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم وهو من قبيل التشريع العام. وهذا النوع هو الأكثر، وهو الأصل. ومنها ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره إماما للمسلمين يسوس أمورهم، أو قائدا في حربهم مع أعدائهم، أو قاضيا يفصل في خصوماتهم. ومنها ما قاله بحكم جبلته وبشريته.



السنة المرفوعة عند مالك وأبي حنيفة محتاجة إلى ما يعضدها، فالخبر وحده ليس أصلا في ذاته مستغنيا بنفسه كما ذهب إلى ذلك الشافع



وهناك حالات تعتري السنة التي من قبيل التشريع العام: منها أنها قد تروى بالمعنى دون اللفظ، فيتعذر أحيانا تطبيق قواعد الاستنباط عليها. ومنها أن الراوي قد يروي من السنة الجواب ويهمل السؤال، أو يروي الحكم ويهمل سببه، وقد يروي من السنة ما يقصد الاستدلال به ويترك تفاصيل أخرى..

ولأجل هذه الأسباب وغيرها كانت السنة المرفوعة عند مالك وأبي حنيفة محتاجة إلى ما يعضدها، فالخبر وحده ليس أصلا في ذاته مستغنيا بنفسه كما ذهب إلى ذلك الشافعي. ولذلك كانوا يفهمون السنة المرفوعة على ضوء أقوال الصحابة والتابعين وأقضيتهم، لاسيما الصحابة الفقهاء الذين عاشروا النبي صلى الله عليه وسلم مدة طويلة، وكانوا يتحرجون أن يقولوا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، بل يذكرون السنة وينسبونها لأنفسهم.



ثم إن فتاوى فقهاء الصحابة والتابعين وأقضيتهم تتضمن أحكاما واضحة لا تحتاج إلى استعمال قواعد الاستنباط، كقول أحدهم: "هذا حرام"، و"هذا واجب"... فهاتان العبارتان ليستا كعبارتي "نهى رسول الله.." و"أمر رسول الله"..

المبحث السابع
مذهب الإمام أحمد بن حنبل
وعلما المصطلح وأصول الفقه

من الصعب جدا أن نرسم خطوطا عامة لتطور المذهب الحنبلي، ومن الصعب جدا التحدث بدقة عن بداياته، لأن الإمام أحمد لم يكن يحرص على أن يكون له مذهب مستقل، ولم يحرص على أن يذيع في الآخذين عنه أصول اجتهاداته. ولكن الشيء المؤكد أنه أخذ عن الإمام الشافعي وتأثر بطريقته في الأصول إلى حد بعيد. والشيء المؤكد أيضا أن الحنابلة تأثروا بالشافعية في التأليف الأصولي، وفي نصرة الحديث الثابت على الشروط التي وضعها الشافعي.

وقد تحدث الحافظ ابن القيم في أعلام الموقعين عن أصول الإمام أحمد، وحصَّلَها في خمسة أصول. والمتأمل فيها يجد أنها لا تخالف أصول الشافعي إلا في اليسير النادر.

وهاك نصه بكامله مع بعض الحذف اليسير، يقول:

«وكان فتاويه مبنية على خمسة أصول:

الأصل الأول: النصوص، فإذا وجد النص أفتى بموجبه، ولم يلتفت



إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان. ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب، لحديث عمار بن ياسر، ولا خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه، لصحة حديث عائشة في ذلك، ولا خلافه في منع المُفرِد والقارن من الفسخ إلى التمتع لصحة أحاديث الفسخ. وكذلك لم يلتفت إلى قول علي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب في ترك الغسل من الإكسال، لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول صلى الله عليه وسلم فاغتسلا. ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن علي أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين، لصحة حديث سبيعة الأسلمية. ولم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر، لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما. ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك. وهذا كثير جدا. ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملا ولا رأيا ولا قياسا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعا ويقدمونه على الحديث الصحيح. وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع، ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت. وكذلك الشافعي أيضا نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه بخلاف لا يقال له إجماع. ولفظه: ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعا. وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل سمعت أبي يقول ما يدعي فيه الرجل الإجماع فهو كذب، من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ما يدريه، ولم ينته إليه،



فليقل: لا نعلم الناس اختلفوا، هذه دعوى بشر المريسي والأصم، ولكنه يقول: لا نعلم الناس اختلفوا، أو لم يبلغني ذلك. هذا لفظه.

ونصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع، مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص وساغ لكل من لم يعلم مخالفا في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص. فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده..

الأصل الثاني من أصول فتاوى الإمام أحمد: ما أفتى به الصحابة، فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يَعْدُها إلى غيرها، ولم يقل: إن ذلك إجماع، بل من ورعه في العبارة يقول: لا أعلم شيئا يدفعه أو نحو هذا، كما قال في رواية أبي طالب: لا أعلم شيئا يدفع قول ابن عباس وابن عمر وأحد عشر من التابعين: عطاء ومجاهد وأهل المدينة على تسري العبد، وهكذا قال أنس بن مالك: لا أعلم أحدا رد شهادة العبد. حكاه عنه الإمام أحمد. وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع عن الصحابة لم يقدم عليه عملا ولا رأيا ولا قياسا..

الأصل الثالث من أصوله: إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم. فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول. قال إسحاق بن إبراهيم بن هانىء في مسائله: قيل لأبي عبد الله: يكون الرجل في قومه فيسأل عن الشيء فيه اختلاف؟ قال: يفتي بما وافق الكتاب والسنة، وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه. قيل له: أفيجاب



عليه؟ قال: لا.



نصوص رسول الله صلى الله عليه وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع



الأصل الرابع: الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه على القياس، وليس المراد بالضعيف عنده الباطل ولا المنكر ولا ما في روايته متهم، بحيث لا يسوغ الذهاب إليه في العمل به، بل الحديث الضعيف عنده قسيم الصحيح وقسم من أقسام الحسن، ولم يكن يقسم الحديث إلى صحيح وحسن وضعيف، بل إلى صحيح وضعيف. وللضعيف عنده مراتب فإذا لم يجد في الباب أثرا يدفعه ولا قول صاحب ولا إجماعا على خلافه كان العمل به عنده أولى من القياس. وليس أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنه ما منهم أحد إلا وقد قدم الحديث الضعيف على القياس: فقدم أبو حنيفة حديث القهقهة في الصلاة على محض القياس، وأجمع أهل الحديث على ضعفه. وقدم حديث الوضوء بنبيذ التمر على القياس، وأكثر أهل الحديث يضعفه. وقدم حديث أكثر الحيض عشرة أيام وهو ضعيف باتفاقهم على محض القياس، فإن الذي تراه في اليوم الثالث عشر مساو في الحد والحقيقة والصفة لدم اليوم العاشر. وقدم حديث: لا مهر أقل من عشرة دراهم، وأجمعوا على ضعفه بل بطلانه على محض القياس، فإن بذل الصداق معاوضة في مقابلة بذل البضع، فما تراضيا عليه



جاز قليلا كان أو كثيرا. وقدم الشافعي خبر تحريم صيد وجّ[1] مع ضعفه على القياس. وقدم خبر جواز الصلاة بمكة في وقت النهي، مع ضعفه ومخالفته لقياس غيرها من البلاد. وقدم في أحد قوليه حديث من قاء أو رعف فليتوضأ وليبن على صلاته على القياس، مع ضعف الخبر وإرساله. وأما مالك فإنه يقدم الحديث المرسل والمنقطع والبلاغات وقول الصحابى على القياس..

الأصل الخامس: القياس للضرورة، فإذا لم يكن عند الإمام أحمد في المسألة نص ولا قول الصحابة أو واحد منهم ولا أثر مرسل أو ضعيف عدل إلى الأصل الخامس وهو القياس، فاستعمله للضرورة. وقد قال في كتاب الخلال: سألت الشافعي عن القياس فقال: إنما يصار إليه عند الضرورة أو ما هذا معناه.

فهذه الأصول الخمسة من أصول فتاويه وعليها مدارها. وقد يتوقف في الفتوى لتعارض الأدلة عنده أو لاختلاف الصحابة فيها أو لعدم اطلاعه فيها على أثر أو قول أحد من الصحابة والتابعين. وكان شديد الكراهة والمنع للإفتاء بمسألة ليس فيها أثر عن السلف، كما قال لبعض أصحابه: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام. وكان يسوغ استفتاء فقهاء الحديث وأصحاب مالك، ويدل عليهم. ويمنع من استفتاء من يعرض عن الحديث ولا يبني مذهبه عليه، ولا يسوغ

1 - وج: وَادٍ بالطائف. وصيده محرم عند الشافعي؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن صيد وَجٍّ وعِضاهَه حَرَمٌ محرم لله". أخرجه أحمد في المسند، 3 / 32، الحديث رقم 1416، عن الزبير رضي الله عنه. مؤسسة الرسالة. والعضاه: كل شجر له شوك.



العمل بفتواه..»[1].

خاتمة:

وبعد، فإني قلت ما قلت: تنبيها للباحثين المعاصرين على أن يتصوروا التراث الفقهي على حقيقته قبل أن يحكموا عليه، وذلك بالاطلاع على قواعده وأصوله في مظانه. أما المؤلفات في علمي الأصول ومصطلح الحديث فإنها لا تفي بكل الغرض.. فإن أصبتُ فمن الله تعالى، وإن أخطأت فمن نفسي والشيطان. ورضي الله عن أئمتنا وعلمائنا العاملين جميعا، لا نفرق بين أحد منهم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وعلى التابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. والحمد لله رب العالمين.



1 - اعلام الموقعين1 /39-36.



قائمة بأهم المصادر والمراجع المعتمدة:

- أبو حنيفة: حياته وعصره، آراؤه وفقهه، للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي - القاهرة، ط 1997م.

- أثر الحديث الشريف في اختلاف الأئمة الفقهاء، للشيخ محمد عوامة. دار السلام، ط 2 /1407هـ - 1987م.

- اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم، بتحقيق: عبد الرحمن الوكيل، دار إحياء التراث العربي. وبتحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة. ط /1414هـ /1993م.

- إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي، بتحقيق: عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، ط1: 1986-1407.

- الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، باعتناء: محمود حامد عثمان، دار الحديث، القاهرة.

- الإمام محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى وأصوله من خلال آرائه الفقهية، للناجي لمين، دار الكلمة مصر. ط1 /1432هـ /2011م.

- الأم للإمام الشافعي، دار الفكر، ط1410هـ /1990م.

- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، لولي الله الهلوي، باعتناء: عبد الفتاح أبي غدة، دار النفائس. 1406هـ /1986م.

- البحر المحيط، للزركشي، وزارة الأوقاف بالكويت. ط 1: 1409هـ /1988م.

- ابن قيم الجوزية وجهوده في خدمة السنة النبوية وعلومها، لجمال بن محمد السيد، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،



المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية (طبعة إلكترونية).

- تاريخ بغداد ، للخطيب البغدادي (طبعة إلكترونية).

- تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، المغرب، 1410هـ/1989م.

- الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، لمحمود عبد المجيد محمود، مكتبة الخانجي بالقاهرة.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، ط2: 1408هـ/1988م.

- جامع بيان العلم وفضله، لابن عبد البر، المطبعة المنيرية بمصر.

- رسالة أبي داود إلى أهل مكة، بتقديم وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، مطبعة الأنوار بالقاهرة، سنة 1369هـ.

- الحجة على أهل المدينة للإمام محمد بن الحسن الشيباني، (ت189هـ). تحقيق: مهدي حسن الكيلاني القادري، الناشر عالم الكتب، سنة النشر 1403هـ.

- الرسالة، للإمام الشافعي، بتحقيق: أحمد شاكر، دار الفكر 1309هـ.

- زاد المعاد، فصل في حكمه صلى الله عليه وسلم فيمن طلق، بتحقيق شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط /1419هـ/1998م.

- الاستذكار.، لابن عبد البر، دار الكتب العلمية، ط1 /1421هـ2000م، وبتحقيق: قلعجي، دار الوعي، القاهرة، ط1: 1414هـ



/1993م.

- الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم، لابن عبد البر 1 /190، (طبعة الكترونية).

- سنن الدارقطني، باعتناء: السيد عبد الله هاشم يماني، دار المعرفة، بيروت: 1386هـ/1966م.

- شرح معاني الآثار للطحاوي، بتحقيق: محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتاب، ط1 /1414هـ-1994م.

- صحيح البخاري، بتحقيق: محمد علي القطب، المكتبة العصرية ط /1411هـ/1991م.

- صحيح مسلم، باعتناء: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة.

- طبقات الفقهاء للشيرازي، بتحقيق: علي محمد علي، المكتبة الثقافية الدينية، ط1 /1418هـ-1997م.

- الطبقات الكبرى لابن سعد، دار الفكر، ط1 /1414هـ/1994م.

- فقه أهل العراق وحديثهم، للشيخ محمد زاهد الكوثري، بتحقيق وتعليق الشيخ عبد الفتاح أبي غدة، المكتبة الأزهرية للتراث، 2002م.

- القبس في شرح موطأ ابن أنس، لابن العربي، بتحقيق: محمد ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، ط 1 /1992م.

- كشف الأسرار للبزدوي، دار الكتب العلمية، ط1 /1418هـ /1997م.

- الكفاية للخطيب البغدادي (طبعة إلكترونية).



- مجلة الواضحة، الأعداد: 2،3،4، إصدار مؤسسة دار الحديث الحسنية للدراسات الإسلامية العليا، الرباط، المغرب.

- المغني، لابن قدامة، عالم الكتب.

- معرفة علوم الحديث لابن الصلاح، بتحقيق: نور الدين عتر، المكتبة العلمية، ط1401هـ/1981م.

- الموطأ برواية يحيى الليثي، باعتناء: محمد فؤاد عبد الباقي. دار الحديث، القاهرة.

- المسند، للإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، ط2/ 1429هـ /2008م.

- الموافقات، للشاطبي، باعتناء: الشيخ محمد عبد الله دراز، المطبعة الرحمانية بمصر، وبتحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط1/ 1421هـ/2000م.

- "مالك" للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، ط4 /2002م.

- المدونة الكبرى، لسحنون، دار الفكر. 1406هـ/1986م.

- منهج الاستدلال بالسنة في المذهب المالكي، لمولاي الحسين ألحيان. إصدار دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث بدبي، ط 1 /1424هـ- 2003م.

- النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، بتحقيق: الزاوي والطناحي، المكتبة العلمية، ط / 1399هـ، 1979م.

- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار للشوكاني، دار القلم.



كتب وقراءات



قراءة في كتاب
«تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع»

لسماحة العلامة عبد الله بن بيه

أ.د اسماعيل الحسني
جامعة القاضي عياض - المغرب



لا يخفى على المهتم أهمية الجمع بين التطبيق العملي و التأصيل النظري، خاصة ونحن نعيش ونعايش سياقاً عمليا بقدر ما، يختص واقعه بالتحولات المتنوعة والمتسارعة والعميقة، يتميز بالحاجة الماسة إلى تعزيز قيم السلم والسلام، وتعضيد الأمن والأمان، وكلها قيم من شأن الوفاء والتمكين لها جلب أسباب الصلاح والعمران، ودرء أسباب الفساد والجهل والتطرف والجمود على المنقولات. وعليه يكفي أن يكون الجمع الخلاق بين التطبيق الناجع والتأصيل النافع دافعا رئيسا يفسر اهتمامنا العلمي وانشغالنا العملي بما يكتبه العلامة عبد الله بن الشيخ محفوظ بن بيه.

التطبيق الفقهي عند بن بيه مستمد من مستجدات الواقع الراهن، أما تأصيله المنهجي والمفهومي فمتجسد في التنبيه على الإشكالات التي



يحبل بها هذا الواقع الراهن، وأعظمها إشكالان: أولهما: ما أصبح يسمى في واقع المسلمين ب«قضية تطبيق الشريعة»، والثاني: ما ولده التغاير في هذا الواقع الراهن المركب من إشكالات تمس مجالات متعددة، ولعل من أبرزها إشكال القصور المعرفي والمنهجي الذي يمس ثلاثة مناهج من فقه علماء الإسلام للواقع الراهن:



التطبيق الفقهي عند بن بيه مستمد من مستجدات الواقع الراهن، أما تأصيله المنهجي و المفهومي فمتجسد في التنبيه على الإشكالات التي يحبل بها هذا الواقع

1 - منحى أول يتمثل في نوع إدراك الواقع الراهن.

2- ومنحى آخر يتجسد في عدم إدراك أثر ما سماه عبد الله بن بيه ب«كلي الواقع» في الأحكام الشرعية جملة.

3 - ومنحى ثالث يتحدد في الضبط المنهجي لنوعية العلاقة بين نصوص الشريعة ومقاصدها وبين واقع الناس في زماننا الراهن. وكلها مناح استدل عليها العلامة عبد الله بن بيه بتطبيقات تضمنت جملة من الأنظار والاستنباطات الفقهية، كما اقترنت بالتنبيه على تأصيل متميز لفقه واقعها الراهن.

أولا تطبيقات فقهية :

ليس من غرضنا مناقشة و تقويم ما تضمنه كتاب تنبيه المراجع من تطبيقات فقهية، ومن تنزيلات فكرية، برهن من خلالها العلامة عبد الله بن بيه على عدم امتلاك المتطرفين في هذه الجهة أو تلك، لكل من النظرة الشمولية والنظرة النقدية عند تنزيل أحكام الشريعة في واقعنا



الراهن[1]. إن غرضنا في هذا الباب التنبيه مع العلامة عبد الله بن بيه على أهمية بناء اجتهاد مستأنف في ضوء معرفة دقيقة بالواقع الراهن؛ وما تقتضيه من تشخيص سديد وسليم لمعطياته وعناصره ومعضلاته[2]. لا يخفى أن مجالات هذا الاجتهاد متعددة في زماننا الراهن[3]، وقد ذكر العلامة بن بيه منها الكثير من الأمثلة:

---

1 - وعسى أن نتناول هذا الأمر الأهم في المستقبل القريب إن شاء الله . يراجع في شأن هاتين النظرتين مقدمة كتابنا مقاصد الشريعة و الاجتهاد في المغرب الحديث، ضمن منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، 2008م. إن من شأن استيعاب النظرة الشمولية أن تجعلنا نراجع المقامات التي سيقت في إطارها نصوص و خطابات الشريعة فضلا عن الأفهام الموروثة، ثم قياسها دائما بمقاصد الشريعة في جلب المصالح و درء المفاسد. نلاحظ أن البعض يتجه إلى أفهام مخصوصة فيبترها عن أسباب ورودها و عن أسباب نزولها، ثم يطبقها على مقامات مغايرة بدون اجتهاد في التكييف و لا جهد في التحقيق. يبدو ذلك في دعواهم الجهاد و في فرضهم الجزية على الأقليات الدينية. عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع على تأصيل فقه الواقع، الموطأ للنشر، الطبعة الثانية، 2016م، ص 29

2 - وهذا واضح في ما تطرحه تقنيات الجينوم البشري، وواقع التلقيح الصناعي، والرحم المستعارة والتهجين، وشهادة الجينات في تناكر الزواج، وواقع القضايا الاقتصادية وتحديات المضاربة وتسليع النقود، وتسييل العروض وسرعة الرواج والمداولات في الأسواق، وإبرام الصفقات في المراكز الاقتصادية العالمية، فضلا عن مشاكل الأسرة العصرية و قضايا بداية أشهر العبادة ونهايتها في كل سنة وواقع إرسال الناس إلى الكواكب بعد أن كان البعض يعتبره كفرا انطلاقا من مفهوم الصعود إلى السماء المذكور في نواقض الإيمان قال خليل: « أو ادعى أنه يصعد السماء أو يعانق الحور».

3 - ينظر للتوسع فقرة «ما هي المجالات المرشحة؟» عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 152 وما بعدها، وهي مجالات الدولة الإسلامية، ومجال العلاقات الدولية ومجال الاقتصاد والمالية والمجال العلمي، منها المجال الاقتصادي الذي حصل فيه تغير لأنه في الربع الأخير من القرن العشرين حلت محل الدولة المتدخلة الدولة الباحثة عن جذب الاستثمارات الأجنبية، وتسهيل الإصدارات الوطنية، كما حل محل هذه الدولة الشركات التي تندمج تصاعديا في مجموعات عابرة للقارات تعتمد تقنيات جديدة أدت إلى تفكك مجتمعات و تسريح الملايين من العمال. بن بيه، تنبيه المراجع ص 50.



- منها: تحقيق المناط بالبصمة الوراثية في حالة تناكر الأزواج الموجب للّعان، لأن مقصد الانتماء إلى من يرجع الولد إلى مائه عارضه مقصد الستر على العباد، وإبعاد الشبهات عن الفرش، ووضع الشارع - نصا - سبيلا واحدا، فتقوى جانب إلغاء تحقيق المناط. وهذا على خلاف القضايا التي تعمل فيها القيافة فإنها على خلاف ذلك، فكانت الاستعاضة بشهادة المورثات كافية.

- منها: أن «جهاد الطلب»، كان في وقت لا توجد فيه معاهدات دولية ولا حدود إلا ما فرضته قوة السلاح أو بعد المسافة، و لم تكن تتوفر فيه القدرة على إيصال الدعوة لأكثر الأقاليم دون إسناد عسكري، كما لم يكن في هذا النوع من الجهاد العسكري أسلحة نووية فتاكة تقضي على الجنس البشري، فضلا عن أنه لم يكن عند البشر أسلحة نارية فتاكة تدمر شعوبا وتخرب عمرانا. لذا تستوجب المستجدات الواقعية في هذا المضمار مراجعة أصل وجوب الجهاد في صورته العسكرية لأنه وسيلة و ليس مقصدا، وإذا وصلت الدعوة بلا أداة حربية فلا ضرورة للحرب. وهكذا فإن الجهاد انطلاقا من هذا التشبع المقاصدي بمصالحه الإنسانية «تدبير حكومي تحكمه مقتضيات السياسة الشرعية»[1]، مقتضيات قائمة على التقدير السليم و الموازنة

1 - لنتذكر أنه في غزوة مؤتة فهم كل من إقدام زيد و جعفر بن رواحة بأنه من التقدير الصحيح، واعتبرت غزوة بدر فتحا من الفتوحات، كما اعتبر صلح الحديبية فتحا أيضا لقوله تعالى: «إنا فتحنا لك فتحا مبينا». كما كان انسحاب خالد من المعركة فتحا. عبدالله بن بيه، تنبيه المراجع ص 49. يراجع للتوسع في هذه النقطة العمل الذي قام به الأستاذ الدكتور عبد الحميد عشاق: الجهاد رافدا للسلم، ضمن سلاسل السلم، سلسلة تصحيح المفاهيم، أبو ظبي نشر منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة، الإمارات العربية المتحدة، بدون تاريخ.



الموضوعية، لأنه لا توجد فيها أدلة من الشرع قطعية، قال الجويني: «معظم مسائل الإمامة عرية عن مسلك القطع، خلية عن مدارك اليقين»[1].

- منها: التنبيه على تمايز من يتجه إليه الخطاب الشرعي، لأن هذا الخطاب يتجه إلى جهات فردية و غير فردية مخصوصة كجهة «السلطان الأكبر» كما في قوله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾ (الأنفال 58)، و قوله تعالى: «وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله». فالسلطان هو الذي قد ينبذ العهود، ويعلن الحروب، ويوقع الهدنة، و يصدر الأحكام السياسية الشرعية بناء على تقدير وعلى توقع أشار إليه قول «وإما تخافن». إن جهة «السلطة العليا» لما كان مطلوبا منها استيعاب الأسباب والموانع و الشروط، فإنها هي التي تتولى تحقيق مناط الأحكام فبنو إسرائيل طلبوا من نبيهم - عندما كتب عليهم القتال - أن يعين ملكا لأنه بدون سلطان الملك تكون الحروب وتعم فوضى قال تعالى: ﴿إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ٱبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُّقَٰتِلْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ (البقرة 246)، لأن نبيهم لم يكن يمارس وظائف الملك». كما يتجه خطاب الشارع إلى جهة ولائية مخصوصة هي المسؤولة عن إنزال العقوبات وفرض الضرائب ومصادرة الأموال... وقديما قرر معظم فقهاء الساسية الشرعية أن للإمام أن يفرض الضرائب عندما يصفر بيت المال.

1 - الغياثي للجويني ص 75 نقلا عن عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 137



إن المشكلة التي يواجهها تحقيق مناط الأحكام الشرعية بالنسبة لهذه الجهات هي التباس المصالح بالمفاسد، لأن ما من مصلحة إلا وتخالطها مفسدة، و لا توجد مفسدة عرية عن مصلحة من وجه من الوجوه. فالعبرة بما غلب، ومن ثم ضرورة أن يكون محقق مناطات الأحكام في هذه الجهة حصيفا في رأي، متجردا في مواقفه ما استطاع إلى ذلك سبيلا، بعيدا عن هوى الانتماءات المذهبية الضيقة.

- منها: مسألة «الحدود»، أو ما أصبح يعرف بتطبيق الشريعة. الخطوة الأولية في ذلك مراعاة الواقع الراهن للأرض التي يستوطنها المسلمون في الأرض التي تنتمي تاريخيا و فقهيا إلى ما كان يسمى ب«دار الإسلام». نلاحظ أن الكثير من أهل هذه الأرض لم «يعودوا يقبلون العقوبات البدنية القسرية لضعف في الإيمان، ولعدوى الزمان والمكان»، وإذا استحضرنا ما يتطلبه استحضار تنزيل الأحكام العملية من شروط وموانع وأسباب، فإن عدم تطبيق الأحكام لا يعني بأي حال خروج المسلمين في الوقت الراهن عن الملة إذا لم يقترن إنكارهم أو جحدهم لقاطع شرعي.

يرى العلامة بن بيه أن ابن القيم هو أفضل من تناول موضوع «تطبيق الشريعة» وذلك تحت عنوان: «اختلاف الفتوى باختلاف المكان والزمان». قد يفضي وعي الاختلاف في هذا السياق إلى تأخير الحد أو تعطيله، و هو ما يعضد بالسنة و عمل الصحابة و الإجماع والقياس. وبناء على ذلك يتساءل بن بيه: «السؤال الذي نطرحه اليوم هو سؤال عن الواقع، ما هي درجة القلق في الكثير من البلاد المسلمة؟ وما هو



استعداد الأفراد لقبول إيقاع العقوبة البدنية عليهم، وكيف يتأثر ولاؤهم للدين؟ وهل سيلتحقون بغير المسلمين؟ وهل أوضاع بعض المسلمين تمثل شبهة لدرء الحدود بالشبهات بناء على تشوف الشارع لدرئها كما في الحديث الذي رواه الحاكم، «ادرأوا الحدود ما ستطعتم»[1]؟



يرى العلامة بن بيه أن ابن القيم هو أفضل من تناول موضوع «تطبيق الشريعة و ذلك تحت عنوان «اختلاف الفتوى باختلاف المكان والزمان»



الحق أن أقل ما يمكن أن نستفيده من هذه الأسئلة هو تخلف شروط قيام كثير من الحدود التي تتعلق بالعقوبات البدنية، وقيام كثير من موانع تنفيذها، لذا يصبح إقامة الحدود في الظروف غير الاعتيادية للمجتمعات المسلمة غير واجبة أصلا، بل يكون حراما إذا أدت إلى مفسدة أكبر. والذي يقوم بتحقيق ذلك الجهات المسؤولة التي وكل إليها السهر على أمن البلاد و العباد، والقيام على شؤونها المختلفة. ليس المسؤول عن تحقيق ذلك نظر فقهي غير متبصر بدقائق التحديات وغير واع بمآلات الأفعال، وغير مدرك جملة الإشكالات الداخلية والخارجية في الوطن. نعم إن الجانب الجنائي في الشريعة لا ينبغي نكرانه و عدم الالتفات إليه، إلا أنه بطبيعته الإجرائية والمسطرية ثمرة سابقة للإعداد الأخلاقي والتقويم التربوي وا لتثقيف الذهني.

1 - رواه البيهقي في كتاب الحدود، باب ما جاء في درء الحدود بالشبهات، عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 147



ومن ثم تطبيق هذا الجانب - أي: ما يسمى بالحدود - مسبوق بدرجة ومستوى رسوخ أخلاقيات الإسلام، وهذه الأولوية ليست ضرورية في واقعنا الراهن فحسب، وإنما هي ضرورية في كل واقع .

وفي تقديري، إن التمكن من النظرة النقدية في هذه القضية أمر ضروري، انطلاقا منها يمكن الفقيه أن يضع أي تطبيق للشريعة في حجمه الحقيقي وفي إطاره الموضوعي، فلا يفكر في أحكامها انطلاقا فحسب من منظار ظواهرها اللغوية من مجاز و استعارة وكناية... بل يفكر في الدرجة الأولى في تلك الأحكام من زاوية المقامات المختلفة التي سيقت فيها، بذلك يتبصر بحدود ما أصبح البعض يصطلح على تسميته بـ «تطبيق الشريعة»[1]، لأن الجانب الجنائي لا يمثل كل الشريعة ، بل ليس هو عمودها و قوامها و ذروة سنامها كما يقال، فما هو إلا مكون واحد من الشريعة ينبغي دائما أن نضعه بنظرة شمولية وبنظرة نقدية في سياق الشريعة وفي سياق مقاصدها،بل إن الإلحاح عليه في السياق الدولي المعاصر يرجع على صورة المجتمع وعلى الفكر الإسلامي في الآن و المآل بكثير من المفاسد الراجحة أضعاف ما يثمره من المصالح الممكنة .ليس في هذا الوعي الملائم أي تعطيل للأحكام الشرعية، لأنه لو لوحظ أن تطبيق الحدود الأربعة أصبح متعذرا في زمان أو مكان ، فمن الواجب تطبيق عقوبة أخرى ، و لا يعني هذا ولا يستلزم ترك الشريعة[2].

1 - يعنون بذلك الحدود و القصاص و التعازير

2 - يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستي التمايز و إشكال التفاعل مع الواقع في الفكر المقاصدي، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 55، 2009م.



من هنا، نرى أن العلامة عبد الله بن بيه ينبهنا إلى أن الدار في الماضي في كل قطر يدين بديانة معينة، لا تسمح للغرباء أن يكونوا بينهم. أما واقع اليوم فلا يوجد قطر إلا و فيه مختلف الديانات، فلم تعد المواطنة قائمة على أساس ديني، وإنما تقوم اليوم على أساس واجبات و حقوق متبادلة. وبهذا يتغير وضع الأقلية في الاتجاهين في ديار الأكثرية المسلمة كما في ديار الأكثرية غير المسلمة. و الحق أن الصور المعاصرة لوجود المسلمين في ديار الغير لا يتأتى للفقيه استنباط أحكام نوازلها انطلاقا من اعتبار فقهي يرى أصحابه أنها دار كفر أو دار حرب للمقيم فيها أعذار أو أحكام خاصة. فالحاجة ماسة وضرورية لتبين حدود هذا الاعتبار ومواجهته والتعالي على ظروفه التاريخية التي أنشأته، بل ونقده بالانطلاق من فهم مقاصدي للأرض في الإسلام، وما يقتضيه هذا الفهم من تفاعل إيجابي[1].

تلك نماذج من الأنظار العلمية والاستنباطات الفقهية التي تضمنها سفر تنبيه المراجع، وإن التفكير فيها يفضي إلى قيامها على نوعين: أحدهما: تأصيل منهجي يرتسم في منطلقات محددة و محددات مخصوصة. والثاني: تأصيل مفهومي يروم صاحبه ضبط مفهوم الواقع وما يقترن به من توقع و من تنزيل ومن تحقيق.

- **أولا: الأصل المنهجي** : يتكون هذا الأصل من منطلقات ومحددات.

- **المنطلقات** : منطلقات متمثلة في منطلقات إيمانية و تصديقية

---

1 - يراجع للتوسع في هذه النقطة الفصل الأول أرض الأقليات من كتابي الاختلاف و التفكير في فقه الأقليات، مراكش، المطبعة الوطنية، الطبعة الأولى، 2006م، ص 24 و ما بعدها . عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 50



وعملية ثلاث:

- أولها: منطلق الكتاب المجيد، وفي ما ثبت و صح وروده عن الرسول الكريم محمد عليه الصلاة و السلام. فإذا ثبت ذلك يكون الموقف متجسدا في مستويين: مستوى الإيمان و التصديق بما نزل على محمد صلى الله عليه و سلم، و مستوى العمل بما ثبت عنه من أحكام عملية ثابتة بالدليل القطعي و بالدليل الظني الذي يتفاوت في الرجحان. بكلمة أخرى، نحن إزاء منطلق إيماني -تصديقي بقدر ما يستوجب فهم نصوص الشريعة و تفسيرها يتطلب أيضا المواءمة حتى تتسق مع ما يقتضيه العقل الإنساني و ما يقتضيه العمل بالوحي الإلهي.

- والثاني: منطلق عملي يستوجب التعليل المصلحي لأحكام الشريعة الإسلامية.

- والثالث: منطلق تطبيقي يجمع بين استصحاب عناصر الاستطاعة والإمكان والزمان و المكان، واستحضار جزئيات الشريعة و كلياتها.

- **المحددات**: محددات الأصل المنهجي لفقه الواقع محددات أصولية ومقاصدية متعددة، ذكر منها العلامة عبد الله بن بيه اثنتي عشر محددا، وهي :

1- النظرة الشمولية التي تعتبر الشريعة كلها بمنزلة النص الواحد.

2- عرض نصوص الشريعة على اللغة العربية.

3- الجمع بين النصوص التي يوحي ظاهرها بالتعارض.

4 - الموازنة الدقيقة بين جزئيات الشريعة و كلياتها.

5 -عرض خطاب التكليف على خطاب الوضع.



6 - مراجعة سياقات النصوص.

7 -اعتبار العلاقة بين الأوامر والنواهي ومنظومة المصالح والمفاسد.

8 - مراعاة التطور الزماني والواقع الإنساني.

9 - النظر في المآلات والعواقب.

10 - ملاحظة موارد الخطاب طبقا للوظائف النبوية.

11 - استحضار البعد الزماني و الانتماء إلى الكون.

12- استغلال الإمكان المتاح في الشريعة من خلال استنفار المنهج الأصولي ....

وكلها محددات ترجع عند التفكير الدقيق وعند التأمل العميق إلى مفهومين مفصليين في فقه الشريعة عامة وفقه واقع المكلفين بأحكامها خاصة:.

- أولهما: مفهوم التعاضد الذي يحفظ نظرتنا الشمولية للشريعة لأن بها نكون عند وصفين من أوصاف الكمال فيها: أولهما: وصف الاتساق، وأعني به انتظام الشريعة في ذهن الفقيه، واستقامتها في فكر المجتهد على نظام واحد غير متخالف ولا مختلف[1]، فتكون نظرتنا إليها في الفقه نظرة شمولية نراعي من خلالها المقامات التي سيقت في إطارها الخطابات الشرعية، وتجمع من خلالها أيضا ما يبدو من تعارض إضافي[2]. والثاني: إفادة الخطابات الشرعية، لأنها تكتنز الكثير من الطاقات الدلالية، وتنطوي على الكثير من المعاني و اللوازم

1 - وينقسم هذا الاتساق إلى شطرين أولهما داخلي والثاني خارجي

2 - وهو ما تكفل مبحث الدلالة عند الأصوليين بالتنظير له فحدد علاقات المجمل بالمبين والمطلق بالمقيد و العام بالخاص و غيرها من مباحث تشكل معظم ما كتبه الأصوليون في هذا المضمار.



الإشارية التي لا يحيط بها إلا الله تعالى، والتي تقاس بمقاصد الشريعة في جلب المصالح التي يقصدها ودرء المفاسد التي يقصد درأها.

والثاني: مفهوم التمايز، باعتباره وعيا نقديا يقتضي التمييز في مراتب المكلفين بخطابها، والتمييز في متغيرات الوجود الدنيوي لأنماط وجودهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والبيئي، وهذا واضح في «مراعاة التطور الزماني والواقع الإنساني»، و«اعتبار النظر المآلي»، و«التمييز في مراتب التصرفات النبوية»[1]. والحق أن - وانطلاقا من هذا المفهوم - في هذا الكتاب استدلالات متعددة على غياب وعي بالتمايز الذي بقدر ما يمكن صاحبه من الفهم العلمي للواقع يهيئه أيضا للتفاعل الإيجابي مع معطياته و بيناته.

ثانيا: التأصيل المفهومي

انشغل العلامة عبد الله بن بيه في كتابه «تنبيه المراجع» بمفهوم الواقع، لما له من دور مفصلي في فقه الشريعة وفي فقه المكلفين بأحكامها. واقع اليوم ليس هو واقع الأمس، فواقع اليوم تحكمه اعتبارات معاهدات دولية، وحدود، وأسلحة دمار شامل، وتعددية دينية وثقافية وإثنية داخل البلاد الإسلامية وخارجها. واقع تغيرت في بنيته أنواع الولاءات من كونها قبلية ودينية، إلى ولاءات تعاقدية، وتغير في سياقه نوع السيادة، وتعاظم في أحواله حجم منزلة العولمة... واقع اليوم هو واقع التعدد التي تتجسد قيمته في التعددية باعتبارها

1 - يراجع للتوسع في هذه النقطة كتابنا علم: المقاصد الأعلام المجالات المفاهيم، القاهرة، مصر، الطبعة الأولى، 2017م.



فضيلة تفتح سوانح واسعة للسلام الذي ينبغي علينا - نحن المسلمين - أن نبحث عن مسوغاته. واقع يقتضي انطلاقا من كل هذه الاعتبارات «البعد عن الوهم الامبراطوري للأمة وعن التاريخ المعسكر والمنتصر أو الذي يجب أن يكون كذلك وعن أوهام جعلت الأمة اليوم في حالة عداء للإنسان والكون عوض أن تبقى على أصلها شريكة في بناء الكون وعمارته»[1].



انشغل العلامة عبد الله بن بيه في كتابه «تنبيه المراجع» بمفهوم الواقع لما له دور مفصلي في فقه الشريعة وفي فقه المكلفين بأحكامها



- **الواقع والتوقع:** يقوم فقه الشريعة على فقه الواقع، والواقع مفهوم غامض عند معظم الفقهاء و الأصوليين، وضعوه تحت عنوان كبير سمي بـ«تحقيق المناط»، وقد نجده بهذه الصورة أو تلك في مباحث تعليل الأحكام، والذرائع، والتحيل، والاستحسان، والاستصلاح. لقد التفت بعض فقهاء الشريعة كثيرا إلى أهمية وخطورة ما نسميه اليوم بفقه الواقع، نستحضر في هذا المضمار على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ابن القيم و القرافي، وهذا بين في تمييز ابن القيم مثلا بين الواجب والواقع[2]، وهو أمر أكثر بيانا في تنبيهات القرافي في كتابه

1 - عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 30 - 31

2 - قال ابن القيم: « العالم من يتوصل بمعرفة الواقع و التفقه فيه إلى معرفة حكم الله ورسوله» إعلام الموقعين، تحقيق و ضبط محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ج 1 ص 88.



الفروق، ومنها تنبيهه الثمين على خطورة جمود الفقيه المفتي على المقولات بدون وعي بالتغايرات في الأعراف والأحوال والأوقات[1].

إن الواقع هو وجود خارجي ثابت[2]، قد يطابق الوجودات الثلاثة الذهنية واللسانية والكتابية وقد لا يطابقها لأنها أحيانا تمثل وجودا زائفا مبنيا على تصور خادع لا يطابق الحقيقة لقوله تعالى﴿وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ﴾ (النمل 88). ومن ثم فإن الواقع عند العلامة بن بيه كما قال: «هو الإنسان فردا ومجتمعا، ولهذا فإن المناط لا يتحقق إلا بالإنسان، ومن خلال الإنسان نفسه، فهو المحقق الأول والأخير، لأنه الفاعل والمحل. وإذا كان المحل هو الإنسان فعليه أن يكون قادرا على التعبير عن حاجاته ليكون التنزيل ممكنا و التنزل واقعا»[3].

وفي نظري، إن أهم ما في هذا الاعتبار الإنساني للواقع هو وقبل كل شيء، إلحاح صاحبه على ضرورة ترسيخ وعي علمي به لأن العلم ببيناته ومعطياته ذو سقف معرفي محدود من الناحيتين الزمانية والمكانية، بيان ذلك أنه قبل قرون حدثت تغيرات عميقة في الذهنيات وأنماط الوجود الاقتصادي والسياسي والثقافي والعمراني، انتقل العالم بأكمله من الدورة الزراعية الرعوية والاقتصاد الطبيعي إلى

---

1 - قال شهاب الدين القرافي: « لا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك.... الجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين و جهل بمقاصد علماء المسلمين و السلف الماضين» ينظر كتابه الفروق، بيروت، عالم الكتب، بدون تاريخ،

2 - الواقع اسم فاعل من وقع الشيء وجب، و وقع القول ثبت. و من أسماء يوم القيامة الواقعة. و الواقعة النازلة. و الوقوع هو الوجوب و الثبوت.

3 - عبد الله بن بيه تنبيه المراجع ص 44



الدورة الصناعية والثورة الفيزيائية والتكنولوجية. وعرف واقع العالم المعاصر والراهن أثناءها تحولات دولية واستراتيجية، وشهد أيضا تغيرات معتبرة في أدوات اكتساب المعارف وبناء المناهج وابتكار وسائل الاتصال و التواصل... وكلها بينات و بيانات تجعلنا نلح على خطورة الغفلة عن الوعي العلمي بها لأن لها أثرا سيئا وسلبيا على نوعية فهمنا لواقع الإنسان عامة و لواقع المكلفين بأحكام الشريعة الإسلامية خاصة.

إن الواقع الراهن مشتمل على كثير من المفاسد التي يجب إزالتها من أجل إحلال المصالح محلها وإحلال واقع صالح، نعم لا ننكر شرعية ومشروعية هذا التوجه، بل لا اعتراض عندنا على هذا الإنكار الموضوعي من حيث المبدإ، ولكن، وكما قال العلامة عبد الله بن بيه: «السؤال هو كيف؟ وماذا ستكون النتائج؟ والسؤال المركزي من سيزيل هذا الواقع؟ .. هل سنلجأ إلى الجرافة لإسقاط بناء واقع ؟ أم سنحمل أدوات لإصلاح المبنى لنبني على الإيجابيات؟ ثم من هو الذي سيقوم بالتغيير؟»[1].

كلها أسئلة تستوجب أن يكون تفاعلنا مع الواقع تفاعلا مخصوصا، تفاعل ليس من قبيل التفاعل الإنكاري، ولا من قبيل التفاعل الانهزامي. فالتبصر بمآلات تنزيل أحكام الشريعة، والحرص الدؤوب على تطبيقها صورة من صور التفاعل الإيجابي للفقيه في الإسلام مع الواقع الذي يحياه،

1 - ابن بيه، تنبيه المراجع ص 66



أما التفاعل السلبي فيتجسد إما في إنكار الواقع بالقفز على معطياته، أو في الانهزام أمام إكراهاته.. الإنكار المطلق لمعطيات الواقع والاستسلام التام لما ينطوي عليه من شر كلاهما نزعتان تفاعليتان مع الواقع، لكنهما نزعتان غير علميتين. النزعة الإنكارية لا تتبصر بالعناصر الإيجابية التي يمكن أن تكتنزها بنية الواقع، والتي تصلح للبناء عليها في مهام الصلاح والإصلاح. والثانية نزعة انهزامية - استسلامية لا تولي شطر إرادتها إلى تقويم ما يستحق التقويم و الإبقاء على ما يستحق البقاء وفق ما تطرحه المصالح الشرعية المقصودة[1].



التفاعل السلبي يتجسد إما في إنكار الواقع بالقفز على معطياته أو في الانهزام أمام إكراهاته



وعليه، لا بد بعد الوعي العلمي بالواقع من ضرورة التفاعل الإيجابي مع معطياته وعناصره، لأننا نفترض مع العلامة بن بيه تضمن الواقع الإنساني الذي يعيشه المكلفون بالأحكام الشرعية كثيرا من الإيجابيات المستجدة والموروثة. من ذلك وجود معاهدات ومواثيق دولية تحمي السلم حماية نسبية، ومن ذلك وجود اكتشافات علمية كشهادة DNA في حالة اختلاط ولادات، إلى ما هو سلبي سيىء كوجود ترسانات نووية...

1- يراجع للتوسع في هاتين النزعتين السلبيتن في التفاعل مع الواقع الفصل الثالث من كتابينا مقاصد الشريعة و أسئلة الفكر المقاصدي دراسة في أسئلة التدقيق المصلحي والتوظيف المنهجي، الرباط، منشورات الرابطة المحمدية للعلماء، الطبعة الأولى، 1434هـ، 2013م، ص 115 و ما بعدها



كلها معطيات إيجابية تفرض التفاعل الإيجابي، فضلا عن أن التغيير الذي ننشده - نحن المسلمين - لم «يعد متاحا بتولي حاكم صالح - ملك مصلح عادل»، أمر - بالنسبة لواقعنا الراهن - أصبح أكثر تعقيدا خاصة عندما جاءت رياح التغيير الراهن بمطالب لا سقف محدد لها، وجاءت مقترنة جاءت بمعطيات فكرية وتواصلية وتقنية متشابكة ومتلونة، وعليه الأولى أن نتفاعل مع الواقع: أو لنقل على كل حال _ ونحن نستعير من لغة الشيخ عبد الله بن بيه «فلنتعامل مع الواقع». ولهذا فإن إقامة المؤسسات الشرعية التي تحوز الثقة، وتعمل طبقا للنظام، وتسعى إلى قدر من الوئام هو الذي يمكن أن يقوم بتغيير مأمون جار على قانون مقاصد الشريعة»[1].

الحق أن الواقع انطلاقا من مفهومه التركيبي المبسط، من الأدوات العلمية التي تساعد الفقيه على الضبط السديد لحقيقة العلاقة بين الحكم والوجود المشخص، لأنه لا يتأتى تنزيل الأحكام الشرعية في واقع الإنسان الفرد و في واقع المجتمع والأمة إلا بعد فهم إكراهاته واستيعاب رخائه و تمثل سلاسته. فلا يخفى - وكما سبق أن بين الإمام الشاطبي ذلك[2]- أن الأحكام الشرعية من زاوية تعقلها الذهني المجرد مطلقة وعامة، أما من زاوية وجودها في الواقع الإنساني فهي مشخصة ومقيدة و مخصوصة، و من ثم نفهم المغزى من كون «خطاب الوضع

1 - بن بيه، تنبيه المراجع ص 67

2 - يراجع ما كتبه الشاطبي في الموافقات خاصة قسم الحكم الشرعي من خلال التمييز مثلا بين المباح بالجزء و الواجب بالكل، و التمييز بين المكروه بالجزء و المحرم بالكل. و ينظر أيضا الفصل المجالات من كتابنا علم المقاصد ، السابق الذكر



-شروطا و أسبابا و موانع - ناظما للعلاقة بين خطاب التكليف ... و بين الواقع بسلاسته و رخائه و إكراهاته»[1].

ومهما يكن من أهمية خطاب الوضع، باعتباره ناظما للعلاقة بين خطاب التكليف والواقع، فينبغي في نظري أن يفهم باعتباره بنية تنطوي عناصرها المكونة له على علاقات متشابكة يبنيها ويركبها فكر العالم، ويضبطها تفقه الفقيه وهو بصدد فهم موضوع واقعه. وتركيبه البنيوي والعلائقي تزداد واقعيته و تتطور بحسب سيرورة المعرفة الإنسانية، وبحسب مبلغ فهمه لواقعه، وبحسب درجة تقدم كسبه العلمي. و لله در العلامة بن بيه عندما اعتبر الواقع مفهوما مركبا «تركيب الكينونة البشرية في سعتها و ضيقها و رخائها و قترها وضروراتها وحاجاتها وتطورات سيروراتها»، فلا بد من وعي المفهوم المركب للواقع خاصة بعد هذه التقلبات الزمانية و المكانية، فـ«الزمان فيزيائيا لم يعد المتغير المطلق، كما أن المكان لم يعد الثابت المطلق»،ومن ثم نحتاج إلى هذا الوعي بالواقع في «صناعة» أو بناء مفاهيم أصول الفقه ومقاصد الشريعة، لأن بناء المفهوم في هذا المضمار لا يكون في سماء المطلقات المجردة، و إنما يجب أن يؤسس على إشكالات الواقع، فعلى الباحث فيهما أن يبحث عن الإشكال ليبني عليه المفهوم الأصولي أو المقاصدي.

وفي نظري، على هدي من هذا المفهوم للواقع، ندرك المغزى أو المقصد الشرعي من عدم تنصيص الشارع في خطاباته على حكم كل

1 - عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 52



حادثة جزئية على حدتها، وإنما أتت معظم الخطابات الشرعية بأمور عامة وبعبارات مطلقة تتناول أعدادا لا تنحصر من الجزئيات . وذلك ما أدركه الإمام الشاطبي رحمه الله إدراكا تاما في قوله: «لكل معين خصوصية ليست في غيره و لو في نفس التعيين، و ليس ما به الامتياز معتبرا في الحكم بإطلاق و لا هو بطردي بإطلاق ،...فلا يبقى من الصور الوجودية المعينة إلا وللعالم فيها نظر سهل أو صعب»[1].

وعليه، إن واقع الناس بصفة عامة لم يكن ولن يكون في يوم من الأيام بسيطا. الواقع في الفكر العلمي مفهوم مركب تتداخل في بنائه عناصر متشابكة من الزمان، ومن المكان، ومن خصوصية الأحداث، ومن نوعية القيم . كلها عناصر تتناسب درجة تركيبها مع مستوى قدرتنا على كشف علاقاتها المتوارية عن الأنظار، وتتناسب في الوقت ذاته مع درجة قدرتنا على كشف منطقها الداخلي. وإذا تقرر المنحى التركيبي للواقع الإنساني، ومنه الواقع الإسلامي، فذلك يعني أنني بقدر ما أنظر إلى جزئيات مكوناته ومظاهره وعناصره المختلفة في إطار بنائه الكلي، أنظر أيضا إلى بنائه الكلي من خلال المكونات والمظاهر والعناصر الجزئية .

يظهر أنه في خضم الإدراك الفقهي لخبايا بنية الواقع و لقضاياه المكونة ولعناصره المتداخلة، يجيب الفقيه عن أسئلة خمسة: سؤال الماهية والمتعلق ب ماذا؟ سؤال العلة أو السبب والمتصل ب سؤال لماذا؟ سؤال المكان والمتعلق ب متى؟ وسؤال الزمان، والمرتبط ب متى؟

---

1 - الشاطبي، الموافقات، ج 4 ص: 92 .



وسؤال الكيف ، ويتعلق بالحال والخبر. وسائله في الجواب عن ذلك متعددة: منها ما هو لغوي، ومنها ما هو عرفي، ومنها ما هو حسي، ومنها ماهو عقلي... كلها وسائل تبين نوع «تأثير الواقع في استباط الأحكام الشرعية، وهو ما برهن الشيخ عبد الله بن بيه عليه[1]. و انطلاقا منها يتجه الفقيه أيضا إلى التوقع بكل ما يعنيه من ترقب واستبصار بالمستقبل، استبصار تقوم افتراضاته على ما فهمه و يفهمه الفقيه من معطيات واقعه.

لقد سبق حذيفة بن اليمان رضي الله عنهما أن افترض أسئلة أجاب عنها الرسول الكريم محمد عليه الصلاة و السلام. قال حذيفة: «كان الناس يسألون رسول الله صلى الله عليه و سلم عن الخير، و كنت أسأله عن الشر مخافة أن أقع فيه»...[2] . و إن منشأ التوقع متنوع لأنه قد يكون نتيجة خبرة طويلة بالموضوع[3]، و تارة أخرى قد ينشأ التوقع عن إدراك عقلي للعلاقة السببية التي تربط فعل المكلف بما ينتج عن تصرفه من جلب للمصالح أو درء للمفاسد، فيبني الفقيه فتواه على هذا الإدراك العقلي التوقعي[4]. وقديما سبق للفقهاء أن افترضوا،

---

1 - يراجع فقرة وسائل التعرف على الواقع ص 68 - 72 و أيضا فقرة «برهان تأثير الواقع في الأحكام من الكتاب و السنة و عمل السلف» ص 73 - 87

2 - ينظر صحيح البخاري، كتاب الفتن، باب كيف الأمر إذا لم تكن جماعة. و أيضا صحيح مسلم ، في باب الأمر بلزوم الجماعة عند ظهور الفتن، 6673

3 - و هو ما حصل لنوح عليه السلام، إذ أكدت له التجربة و الخبرة بقومه أنهم لن يسلموا لقوله تعالى: « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك و لا يلدوا إلا فاجرا كفارا».

4 - ولا علاقة لهذا النوع من التوقع بافتراض المسائل غير الواقعة والتي كرهه بعض العلماء كالإمام مالك عندما سئل : إن وقع كذا، فقال للسائل: هذه سلسلة بنت سليسة، اذهب إلى العراق. أما افتراض المسائل الواقعة فقد عرض العلامة بن بيه نماذج متعددة لها عند ابن القيم



فعلى سبيل المثال افترض اللجويني خلو الزمان من حملة العلم فأجاز بيعا لم يحترم فيه إلا ركن التراضي. بكلمة أخرى يتوقع الفقيه بناء على إدراكه الجيد للعلاقة السببية التي تربط بين فعل ما وما يولده و يثمره من مصالح يجب جلبها،أو ما يفرزه من مفاسد يجب درأها. و من ثم فلا علاقة لهذا النوع من التوقع إلا بالمسائل الواقعة، أما المسائل غير الواقعة فكرهه بعض العلماء كمالك لما سئل : إن وقع كذا، فقال للسائل: هذه سلسلة بنت سليسلة، اذهب إلى العراق.[1]



لله در العلامة بن بيه عندما اعتبر الواقع مفهوما مركبا تركيب الكينونة البشرية في سعتها و ضيقها و رخائها و قترها وضروراتها وحاجاتها وتطورات سيروراتها



يبدو أن للتوقع صلة وثيقة بفقه المآل الذي يبحث الفقيه من خلاله عن «التوازن بين الحاضر و المستقبل»؛ فهو عند التأمل الدقيق بحث في معطيات وبينات وأدوات الواقع الحاضر من أجل استشراف المتوقع، فالبحث العلمي في الواقع الحاضر ذريعة إلى توقع ما سيكون عليه المستقبل، والأساسي في الذرائع هو عنصر الإفضاء، قام بذلك نوح عليه السلام بناء على خبرته بقومه وتجربته معهم حتى قال تعالى حكاية عنه: ﴿إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوٓاْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾(نوح، 27). ويبقى أن نشير إلى ما للتوقع من دور تجديدي، لأنه

و الغزالي أبي حامد: ينظر تنبيه المراجع ص 55 - 58.

1 - ينظر المرجع نفسه ص 59. تابع نماذج من فقه الفقهاء القائم على التوقع. في المرجع نفسه ص 55 - 57



مدخل ممتاز من أجل مراجعة كثير من الاستنباطات الفقهية التي لم تعد ملائمة لوقت من الأوقات، و هو ما سبق لبعض الفقهاء المالكية أن تمثلوه، كما في قول بعضهم بجواز إحداث الكنائس خلافا لصحيح المذهب المالكي، لأن الظروف المكانية تحولت، والظروف الزمانية قد تغايرت.

- **التنزيل و التحقيق**

يدل مفهوم التنزيل على معاني التتابع الذي يحكمه النظام والترتيل الذي يضبطه الاتساق[1]. يسعى الفقيه من خلال التنزيل إلى التدقيق في أمرين مفصليين: أولهما الواقع وما يمكن أن نتوقع من أحواله وآثاره وعواقبه ومآلاته في المستقبل على نحو إذا تنزل الحكم الشرعي في أحضانه كان كما قال الإمام الشاطبي رحمه الله «محمود الغب جار على مقاصد الشريعة». والأمر الثاني: التدقيق في الشريعة باعتبارها دليلا يشمل الجزئي والكلي. وعليه ليس التنزيل هو التنزل، وإنما التنزيل عبارة كما قال الشيخ عبد الله بن بيه «عن تطابق كامل بين الأحكام الشرعية وتفاصيل الواقع المراد تطبيقها عليه، بحيث لا يقع إهمال أي عنصر له تأثير من قريب أو بعيد في جدلية بين الواقع وبين الدليل

1 - و هو مما تدل عليه كثير من آيات التنزيل الحكيم، كما في قوله تعالى: « ونزلناه تنزيلا»\ سورة الإسراء ، الآية 106\ و قوله تعالى: « و قالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك و رتلناه ترتيلا» \ سورة الفرقان 32 \. إن التنزيل، كما قال الراغب الأصفهاني: « يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقا، ومرة بعد أخرى». الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلمن الطبعة الثالثة، 1423 هـ، 2002 م، ص: 799



الشرعي»[1].

وفي نظري، أن التنزيل انطلاقا من معاني التتابع المنظم للواقع والاستشراف العلمي للتوقع، والترتيل المتسق لما اكتنزته الشريعة، وظيفة لا يجرؤ على ممارستها إلا من كان قادرا على تنزيل ما فهمه[2] في مواضعه الحقيقية. يبدو أنه التنزيل جهد علمي مستأنف، لا يفتأ عن القيام بالمراجعة و التعديل،و النقد و التحقيق. والدليل على ذلك أن الفهم قد يكون سليما للشريعة، وقد يكون أيضا الفهم سليما للواقع، نعم قد يكون كل ذلك سليما، لكنه على أهميته، فإنه ناقص إذا لم يكن التنزيل سليما أيضا. فتنفيذ ما حصل من فهم للشريعة و للواقع عملية اجتهادية يواجه من خلالها المجتهد جملة من الأعراض الخارجة عن ما حصله ذهنه. ولا يستغرب المجتهد المسلم ذلك لأن معالجة هذه الأعراض المتشابكة والمتداخلة والتصدي لها مظهر من مظاهر الابتلاء والتكليف في الشرع الإسلامي[3].

وعليه، إن تحقيق المناط نظر عقلي بالاجتهاد في الأشخاص المعينة، أي - و كما استخلص العلامة بن بيه من كلام الشاطبي، هو «نظر في طبيعة التكليف وأحوال المكلفين مجتمعا وأفرادا، فيكون في الذوات والصفات والمعاني»[4]. وله صورتان: الأولى: صورة تطبيق القاعدة

---

1 - عبد الله بن بيه تنبيه المراجع ص 52 .

2 - ي ما فهمه بطبيعة الحال من الشريعة و من واقع المكلفين بأحكامها

3 - يراجع للتوسع في هذه النقطة دراستنا إسماعيل الحسني، الفقه بين الجمود على المنقولات و استئناف الفهم و التنزيل، مجلة الإحياء العدد 31-30، الرباط، المغرب، 1430هـ، 2009م ص ص 98 و ما بعدها.

4 - عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 89



العامة في آحاد صورها. و الثانية: صورة إثبات علة متفق عليها في الأصل الفرع لإلحاق الفرع بها، و هو ما اقتصر عليه معظم الأصوليين في أبحاثهم. و المهم في تحقيق المناط هو هذه القدرة العلمية و العملية على تنزيل الأحكام في واقع وواقعات المكلفين، لأن الشارع إن كان حكم على أفعال المكلفين مطلقة ومقيدة، فإنه لا ينزل الفقيه الأحكام المطلقة أو المقيدة إلا بناء على ما تحقق لديه أنه مناط تلك الأحكام على الإطلاق أو على التقييد. و انطلاقا من هذه القدرة الاجتهادية فإن تحقيق المناط اجتهاد في الأشخاص و في الأحوال و في الأنواع[1].

إن المطلوب الآن بالإضافة إلى ما بين الشاطبي بالنسبة للأنواع وللأشخاص وللأعيان، أن يحقق الفقيه المناط في أوضاع الأمم العصرية و المقتضيات الزمانية والمكانية الراهنة وما تفرزه من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية وعلاقات دولية. وعليه فتحقيق المناط كما أوضح العلامة بن بيه « تشخيص القضية من حيث الواقع المؤدي إلى تنزيل الحكم أيضا على ذلك الواقع،... وهذه المرحلة لا غنى عنها للفقيه، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصوره، و بدون هذا التصور والتصوير يمكن أن يكون الحكم غير صائب، لأنه لم يصادف

1 - من الاجتهاد في تحقيق الأنواع تعيين نوع المثل في جزاء الصيد... و منه الاجتهاد في الأشخاص والأحوال وهو كما في تقسيم الشاطبي عام وهو نظر في تعيين المناط من حيث هو لمكلف ما ، فإذا نظر المجتهد في العدالة مثلا، ووجد هذا الشخص متصفا بها على حسب ما ظهر له، أوقع عليه ما يقتضيه النص من التكاليف المنوطة بالعدول، والخاص: هو في الحقيقة ناشىء عن نتيجة التقوى المذكورة في قوله تعالى: « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا». ينظر للتوسع الشاطبي، ج 5 ص 24



محلا»[1].

حاصل القول في كتاب تنبيه المراجع، أننا إزاء معالجة علمية أصولية ومقاصدية وفلسفية لإشكال الواقع الراهن، معالجة تختص تطبيقاتها الفقهية بالجمع بين الاستيعاب الجيد للموروث الفقهي وبين التمكن المبتكر للعدة الأصولية والمقاصدية في فقه الواقع. لا يسبح القارىء عند قراءته الرزينة لهذا السفر المتميز في سماء المطلقات والعموميات الشرعية المجردة التي قد تحدد ما ينبغي أن يكون عليه كل من سلوك الإنسان الفرد وسلوك المجتمع و الأمة. كلا ليس الأمر كذلك لأن التطبيقات الفقهية في كتاب تنبيه المراجع مقترنة بنوعين من التأصيل لفقه الواقع الراهن: أحدهما تأصيل منهجي ترسمه منطلقات وتحدده محددات، و الثاني تأصيل مفهومي للواقع والتوقع والتنزيل والتحقيق. وتلك هي قوة هذا العمل العلمي الذي يحتاج تقويمه إلى هدوء رزين، وتمكن متين من العطاء الفقهي و الأصولي والمقاصدي والفلسفي. وعسى أن نقوم بذلك في المستقبل القريب إن شاء الله.



1 - عبد الله بن بيه، تنبيه المراجع ص 111-110



فتوى العدد



فتوى في الضرر وبعث الحكمين في المعتمد من مذهب مالك

سماحة العلامة الشيخ عبد الله بن بيه
رئيس مركز الموطأ للتعليم والدراسات - أبوظبي



الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

حضرة أصحاب الفضيلة الأجلاء المشرفين على دار الإفتاء: مولانا الشيخ / **محمد تقي الدين العثماني**، وسعادة الأخوين الفاضلين / الشيخ إبراهيم عيسى والشيخ محمد إكرام الحق حفظهم الله تعالى.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

وبعد:

فهذا جواب على الأسئلة التي وردت من جنابكم الكريم في شأن: الضرر وبعث الحكمين في المعتمد من مذهب مالك رحمه الله تعالى، ونحن بعون الله تعالى نجيب عليها بحسب الترتيب الذي وردت عليه:



1 - ما هو ضابط «الضرر» على القول المفتى به عند المالكية؟

2 - ما هي شروط الحكمين في المذهب؟

3 - هل يشترط في الحكمين أن يكونا من أهل الزوجين أم لا ؟

4 - ما هو ترتيب الترجيح لووجب التحكيم من أهل الزوجين؟

5 - هل يتمكن الحكمان من التفريق بدون رضا الزوج؟

6 - لووجد قاض إلا أنه لا يحكم بمقتضى الشرع ، فهل يمكن قيام جماعة المسلمين مقام القاضي في هذه الصورة؟

7 - في صورة ما لو حكم القاضي كذلك فهل يعتبر حكمه بفسخ النكاح نافذاً شرعاً أم لا ؟

وفي البداية أود أن أعتذر عن التقصير والتأخير في رد الجواب فما ذلك إلا عن الاشتغال وتحري الاختيار من اختلاف الأقوال. فأقول والله سبحانه وتعالى المستعان والمسئول أن يوفقنا للصواب في التوضيح والبيان.

السؤال الأول: ما هو ضابط «الضرر» على القول المفتى به عند المالكية؟

الجواب: إنَّ الضرر كلي مشكك وهو الذي لا يستوي في أحواله ولا مَحَاله بمعنى أنَّ معناه ومدلوله أشد ظهوراً وبروزاً في بعض آحاده وليس متواطئا، ولهذا السبب فإنّ ضبط الضرر فيه عسر. فمن حيث اللغة فإن الضرر: اسم من الضر، وهو النقصان يدخل على الشيء، تقول دخل عليه ضرر في ماله، والضرر الضيق. وقد ورد في الشرع بصيغة



الكلي «**لا ضرر ولا ضرار**»[1] وهي كليةٌ سالبةٌ بنى عليها الفقهاء كليةً موجبةً «**الضرر يزال**».



إنَّ الضرر كلي مشكك وهو الذي لا يستوي في أحواله ولا مَحَاله بمعنى أنَّ معناه ومدلوله أشد ظهوراً وبروزاً في بعض آحاده وليس متواطئا



وهذه القاعدة مستنبطة من القرآن الكريم استقراء ومن السنة نصاً، ومن الاجماع نقلاً، قال القاضي أبوبكر ابن العربي: «**والضرر لا يحل بإجماع**»[2].

ومن حيث المذهب فإن مالكاً رحمه الله تعالى يقول: وليس عندنا في قلة الضرر وكثرته شيء معروف. كما نقل علي بن عبد السلام التسولي في «البهجة شرح التحفة»[3].

قال التاودي بن سوده في شرحه «حلى المعاصم» وهو يصور كيفية شهادة الشهود: إن فلاناً يضرب زوجته فلانة بضرب أو شتم في غير حق أو تجويع أو عدم كلام أو نحو ذلك مما يقضى العرف أنه ضرر، قال مالك: وليس عندي في ذلك شيء معروف[4].

وهذا لا يعني أنه لا فرق بين شديد وخفيف ولا بين قوي وضعيف، إلا أن ذلك مُحَال إلى العرف كالكثير من الكليات الشرعية. وهو يدل

---

1 - رواه أبو نعيم في الحلية «9/ 76» ورواه مالك في الموطأ كتاب الأقضية باب القضاء في المرفق وبرقم «31». وابن ماجه في كتاب الأحكام باب من بني في ما يضر بجاره وبرقم «2340» وبرقم «2341» -أخرجه الدار قطني والحاكم قائلا: إنه صحيح على شرط مسلم. والبيهقي وغيرهم من طرق مختلفة يقوي بعضها بعضاً كما يقول النووي.

2 - أحكام القرآن 1/ 628

3 - التسولي «البهجة شرح التحفة» 1 / 480

4 - حلي المعاصم، 1/ 541



على أنه في أصل المذهب لا حد له ولا ينضبط ألا بالاجتهاد العرفي إلا أن علماء المذهب حاولوا ضبطه من خلال الأمثلة.

فقد مثل له الشراح ومن أقدم الأمثلة التي ذكروا كلام صاحب السليمانية - وهو تلميذ سحنون - وفيه تحويل الوجه، وبعد ذلك اختلفوا في ضرورة تكرار الضرر أو الاكتفاء بالمرة الواحدة.

وقال المواق عند قول خليل **(ولها التطليق بالضرر ولو لم تشهد البينة بتكرره)**: قال ابن سلمون: إذا ثبت للمرأة أن زوجها يضربها وهي في عصمته فقيل لها أن تطلق نفسها كما تفعل إذا كان ذلك شرطا. وقيل: ليس لها أن تطلق نفسها حتى يشهد بتكرر الضرر. انظر بعد هذا قول مالك: من باع زوجته طلقت عليه. وانظر إذا كان لها شرط في الضرر. قال في السليمانية: إذا قطع الرجل كلامه عن زوجته أو حول وجهه عنها في فراشها، فذلك من الضرر بها ولها الأخذ بشرطها . وقال المتيطي: إذا ثبت أنه يضر بزوجه وليس لها شرط، فقيل إن لها أن تطلق نفسها وإن لم تشهد البينة بتكرار الضرر [1] وقال الدسوقي إنها إن شهدت أنه حصل لها مرة واحدة، فلها التطليق بها على المشهور [2].

ويقول العدوي: «**الضرر المعهود الذي لها التطليق به، كأن ينقصها حقها في النفقة أو يكلفها شغلا لا يلزمها خدمته أو يشتمها أو يضربها ضربا مبرحا أو لغير أدب احترازا من غيره، كما إذا أدبها على**

1 - التاج والإكليل للمواق 4/ 17.

2 - انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير 2/ 345.



ترك الصلاة، والصوم، والغسل من الجنابة»[1]؛ ولأن الضرر بالزوجة مخالف للمقصود من النكاح وهو الألفة وحسن العشرة، والنكاح من عقود الأبدان، وهي لا تتم إلا بالاتفاق والتآلف وحسن التعاشر؛ فإذا فقد ذلك لم يكن لبقاء العقد وجه، وكانت المصلحة في الفرقة[2].

وقال الدردير: **وهو ما لا يجوز فعله شرعا من هجرها بلا موجب شرعي وقطع الكلام عنها وتولية وجهه عنها في الفراش وضربها أو سبها أو سب أبيها, نحو يا بنت الكلب يا بنت الكافر يا بنت الملعون . وكوطئها في دبرها**[3].

قلت: وما درج عليه خليل وشروحه من القول بالتطليق بالضرر في المرة الواحدة ليس على إطلاقه لوجود فرق بين الضرر القوي الذي تكفي فيه المرة الواحدة كالضرب المبرح أو المثلة كحلق رأسها، وبين الضرر الخفيف الذي لا يخلو منه الأزواج كالمشاتمة. وقد نبه على ذلك علي بن عبد السلام التسولي في «البهجة في شرح التحفة» حيث قال: **الثَّالث: لا بُد من تكرار الضَّرَر حيث كان أمراً خفيفاً فإِنْ كان ضرباً فاحشاً كان لها التَّطْلِيق به ولو لم يتكرَّر كما مر أول الفصل عن المُتَيْطِيَّة وقول(خَ) ولها التَّطْلِيق بالضَّرر ولو لم تشهد البَيِّنَة بتكرره لا يعول عليه، بل لا بُدّ من التّكرار حيثُ كان خفيفاً كما مرّ. ولذا قال بعضهم: هو على حذف الصّفة أي: ولها التَّطْلِيق بالضَّرر البين أي الفاحش، والقول الثَّاني: في النّظم صريح في اشْتِرَاط التكرير إلَّا**

1 - حاشية العدوي على كفاية الطالب 2/ 113.

2 - انظر: أحكام القرآن لابن العربي 1/ 541.

3 - الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي 2/ 345.



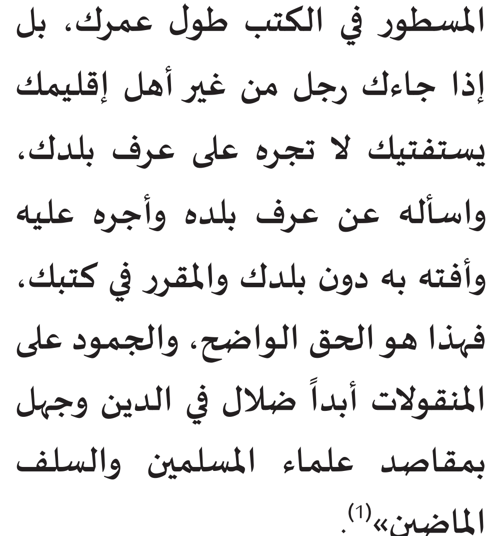
أن ظاهره أنه لا بُد من الزّجر والتكرار ولو كان بيناً فاحشاً وليس كذلك كما في النَّقل. قال ابن عبد الصَّادق المذكور مُعترضًا على ظاهر لفظ(خَ) ما نصه: والعجب كيف تطلق المرأة نفسهَا بالمرة الواحدة من تحويل وجهه عنها وقطع كلامه ومشاتمته إلى غير ذلك ممَّا عدوه من الضَّرر بالمرة الواحدة إِذْ لا يخلُو عنه الأزواج مع أن مسائل مبنيَّة على ثُبُوت التّكرار كالسكنى بين قوم صالحين وبعث الحكمين واختبارهما أمور الزَّوجين المرة بعد المرة قال: وَقد نزلت فاحتج بعض المفتينَ بظاهر(خَ) وخالفه غيره فعظم الأمر حتَّى وصل إلى أمير الوقت فحكم بأنَّه لا بُد من التّكرار[1].

فما ذكروه من «تحويل الوجه» الذي لاحظتم غير مسلّم لهم إلا لقوم عادتهم تستقبح ذلك استقباحا شديدا أو لكون المرأة شريفة ونحو ذلك. ولهذا فقد أنكر ابن عبد الصادق الاكتفاء بالمرة الواحدة في مثل هذا النوع، كما مر.

قلت: والفيصل في كل هذا هو العرف الذي يجب على القاضي أو من يقوم مقامه أن يحقق المناط من خلاله ليفرق بين ضرر شديد لا يشترط تكراره وبين ضرر متوسط أو خفيف. إذ يقول القرافي في الفرق الثامن والعشرين بين قاعدة العرف القولي يقضى به على الألفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضى به على الألفاظ ولا يخصصها: **«وعلى هذا القانون تُراعى الفتاوى على طول الأيام، فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على**

1 - التسولي، البهجة شرح التحفة 1 / 548





المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجره عليه وأفته به دون بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين»[1].



يمكن أن يكون الضابط في الضرر الموجب للتطليق على الزوج هو: كل أذى ظاهر يلحق الزوجة في دينها أو بدنها أو عرضها أو مالها أو حق من حقوقها الثابتة لها بالشرع أو بالشرط أو بالعرف



ولهذا يمكن أن يكون الضابط في الضرر الموجب للتطليق على الزوج هو: **كل أذى ظاهرٍ يلحق الزوجة في دينها أو بدنها أو عرضها أو مالها أو حق من حقوقها الثابتة لها بالشرع أو بالشرط أو بالعرف -حسب تقدير القاضي أو من يقوم مقامه - فإنه يخولها حق التطليق.**

ثم الزوجة إذا حصل الأذى الظاهر وأرادت الطلاق، تكون طلقة واحدة بائنة[2]؛ لوجهين:

- **أحدهما:** كلي، والآخر معنوي. أما الكلي فكل طلاق يحكم به الحاكم فإنه بائن، سوى ما استثني من طلاق لإيلاء أو عسر بالنفقة.

- **الثاني:** أن المعنى الذي لأجله وقع الطلاق هو الضرر، ولو شرعت فيه الرجعة لعاد الضرر، كما كان أول دفعه، فلم يكن ذلك يفيد

---

1 - القرافي، الفروق /176 - 177

2 - انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير 2 /345.



شيئا؛ فامتنعت الرجعة لأجله. كما قال القاضي ابن العربي في مسائل الشقاق[1].

وللرد على الأسئلة الخمسة المتعلقة بالشقاق وبعث الحكمين ينبغي أن نقدم بمقدمة عن حالة الشقاق بين الزوجين وهي تنحصر في ثلاث حالات:

- **الحالة الأولى:** أن يكون النشوز منها فيعظها، فإن هي قبلت، وإلا هجرها، فإن هي قبلت، وإلا ضربها ضرباً غير مخوف. فإن غلب على ظنه أنها لا تترك النشوز إلا بضرب مخوف لم يجز تعزيرها أصلاً. أو ظن أنه لا يفيد فلا يكون مشروعاً قال خليل:»**إنْ ظن إفادته**«.

- **الحالة الثانية:** أن يكون العدوان منه بالضرب والإيذاء، فيزجر عن ذلك، ويجبر على العود إلى العدل، وإلا طلقت بالضرر كما أسلفنا.

- **الحالة الثالثة:** أن يشكل الأمر، وقد ساء ما بينهما، وتفاقم أمرهما، وتكررت شكواهما، ولا بينة مع واحد منهما على الضرر، ولم يقدر على الإصلاح بينهما، فيبعث من جهة الحاكم أو من جهة الزوجين، أو من يلي عليهما حكمان لينظرا في أمرهما[2] .

قال المواق[3] : »**وعبارة اللخمي: إذا اختلف الزوجان وخرجا إلى ما لا يحل من المشاتمة والوثوب كان على السلطان أن يبعث حكمين ينظران في أمرهما وإن لم يرتفعا ويطلبا ذلك منه. فلا يحل أن**

---

1 - أحكام القرآن لابن العربي 1 /142. ومختصر خليل ص134

2 - عقد الجواهر الثمينة لابن شاس 2 /158. دراسة وتحقيق: أ. الدكتور حميد بن محمد لحمر.

3 - التاج والإكليل للمواق 5 /264.



يتركهما على ما هما عليه من المآثم وفساد الدين. ونص الوثيقة عند المتيطي: وسألهما إقامة البينة على ما زعماه من الإضرارفذكرا أن لا بينة لهما وأشكل عليه من المضربصاحبه منهما فدعاهما إلى الصلح فأبياه، فلم يكن بد من توجه الحكمين».

وقال الباجي: والأصل في بعثة الحكمين قوله تعالى ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا**﴾ (النساء: 35) ذهب جمهور العلماء إلى أن المخاطب بقوله ﴿**وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا**﴾ **الحكام**[1] .

السؤال الثاني: أما ما يخص سؤالكم عن شروط الحكمين في المذهب؟

فيشترط فيهما ما يلي: الذكورة، والعدالة ، والرشد ، والفقه بما حكما فيه. فيبطل حكم من اتصف بأحد أضدادها، كالمجنون، وغير الفقيه بباب أحكام النشوز؛ لأن كل من ولي أمرا يشترط معرفته بما ولي عليه فقط[2]. قال في المدونة: **إن اجتمع الزوجان على بعث رجل واحد أيكون كالحكمين قال نعم إن صلح لذلك**[3]. وفسره بانتفاء الصفات التي يجب توفر اضدادها. وقال ابن جزي:«ويجب أن يكونا مسلمين عدلين فقيهين»[4].

قال خليل: «**وبطل حكم غير العدل وسفيه وامرأة وغير فقيه لذلك»، إلا أن خليلا في توضيحه وهو شرحه لابن الحاجب ذكر عن**

---

1 - المنتقى للباجي 4/ 113.

2 - شرح مختصر خليل للخرشي 4/ 9.

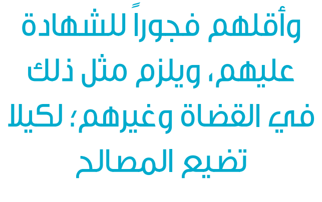
3 - انظر: المدونة الكبرى 5/ 268.

4 - انظر: القوانين الفقهية ص 142، وأحكام القرآن لابن العربي 1/ 142.



عبد الملك وأشهب وأصبغ أن حكم المرأة والعبد العارفين المأمونين جائز ما لم يكن خطأ بيناً»[1].

وما ذكره خليل وغيره من علماء المذهب من بطلان حكم الحكمين إذا لم يكونا عدولاً رشداء ذكورا، وعارفين بالأحكام يجب أن يقيد بأحوال الزمان والمكان وأن لا تضيع مصالح العباد فلكل دهر أحكامه التي وإن ظُن في بادئ الرأي أنها مخالفة للنصوص في المذهب فإنها موافقة لأصوله وقواعده في مراعاة المصالح وسد ذرائع الفساد، فيكون اختلاف زمان وليس خلاف حجة وبرهان، كما يقول السادة الأحناف.



إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم؛ لكيلا تضيع المصالح



قال خاتمة المحققين في بلاد شنقيط سيدي عبدالله ولد الحاج إبراهيم رحمه الله تعالى «صاحب مراقي السعود» في كتابه «طرد الضوال والهمل عن الكروع في حياض العمل»:

فرع: شهادة اللفيف حيث وجد المستورون، أما إذا كان أهل البلد كلهم فساقا فقد نقل القرافي في «الذخيرة» عن ابن أبي زيد: إن لم يوجد في جهة إلا غير العدول أقيم أصلحهم وأقلهم فجوراً للشهادة عليهم، ويلزم مثل ذلك في القضاة وغيرهم؛ لكيلا تضيع المصالح.

1 - محنض بابه الديماني "ميسر الجليل" 2 /226



قال: وما أظن أنه يخالف أحد في هذا، فإن التكليف مشروط بالإمكان، وفي المذهب لابن رشد أن الموضع إذا لم يكن فيه عدل قبلت شهادة أفضلهم ومثل هذا عن أحمد بن نصر)[1].

قلت: وما نقله عن الذخيرة هو في النسخة المطبوعة إلى قوله: فإنَّ التكليف مشروط بالإمكان.

وبقية النص ليست فيها، فلعلها في نسخة الشيخ الذي عاش في القرن الثاني عشر والعقود الأولى من الثالث عشر، أو لعله كلام مستقل عزاه لابن رشد وأحمد بن نصر.

ثم إنَّ تحكيم غير العدول لو لجأ إليه القاضي فلا بد أن يكون في أضيق الحدود وتحت الرقابة الشديدة لئلا يتصرفا في عصم النساء بالهوى والجور، لاسيما وحكم الحكمين بالبينونة نهائي لا يفتقر لرضا الزوجين ولا موافقة القاضي كما سترى. - والله أعلم -.

السؤال الثالث: وأما سؤالكم عن الحكمين هل يشترط فيهما أن يكونا من أهل الزوجين أم لا ؟

فالجواب عليه وعلى السؤالين بعده؛ لأنهما مكملان له : هو أنه قد ورد في المذهب قولان: القول الأول وهو المفتى به أنه يشترط وجوبا أن يكون الحكمان من أهل الزوجين ما أمكن ذلك بأن توفرت فيهما شروطهما المتقدمة ولم يوجد المانع؛ والحكمة في ذلك هي: أن الأقارب أعرف ببواطن الأحوال وأطلب للصلاح، ونفوس الزوجين أسكن إليهما، فيبرزان ما في ضمائرهما من الحب والبغض وإرادة الصحبة والفرقة؛

---

1 - سيدي عبد الله في طرد الضوال والهمل (ص25).



فأحكم الله سبحانه الأمر بأهله.

وبناء على ذلك فلا يجوز للحاكم أن يبعث أجنبيين مع وجود الأهل. وينتقض الحكم إذا بعث القاضي أجنبيين مع وجودهما من أهل. قال في التوضيح: ظاهر الآية أن كونهما من الأهلين مع الوجدان واجب شرطا[1].

وقال الصاوي أيضا معلقا على الشرح الصغير للدردير عند «**قوله (فإن لم يمكن فأجنبيين)»: فإن بعَث أجنبيين مع الإمكان ففي نقض حكمهما تردد، والظاهر نقضه لأن ظاهر الآية أن كونهما من أهلهما واجب شرطا كما في التوضيح** [2].

وقال الباجي في المنتقى: (مسألة) : **ومن حكم الحكمين أن يكونا فقيهين ليعلما مواقع الحق ليحكما به ويكون أحدهما من أهله , والثاني من أهلها لأن الأهل أعلم بباطن أمرهما وأعرف بوجوه منافعهما ويكونان عدلين ليؤمن جورهما , فإن لم يكن من أهلهما من هذه صفته جاز أن يكونا أجنبيين والله أعلم**[3].

والقول المرجوح في المذهب أن كون الحكمين من الأهل مع الإمكان

1 - انظر: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير لمحمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي المالكي 2 /344، دار الفكر، وشرح مختصر خليل للخرشي مع حاشية العدوي عند قول خليل (من أهلهما إن أمكن) 4 /8.

2 - بلغة السالك لأقرب المسالك المعروف بحاشية الصاوي على الشرح الصغير (الشرح الصغير هو شرح الشيخ الدردير لكتابه المسمى أقرب المسالك لِمَذْهَبِ الْإِمَامِ مَالِكٍ) لأبي العباس أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المالكي 2 /513، دار المعارف

3 - المنتقى شرح الموطإ لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب بن وارث التجيبي القرطبي الباجي الأندلسي 4 /114، مطبعة السعادة - بجوار **محافظة مصر**، الطبعة: الأولى، 1332 هـ



ليس واجبا ولا شرطا وإنما هو من الكمال والاستحباب. ويمثل هذا القول ابن شاس؛ حيث قال: «**والأكمل أن يكون حكم من أهله، وحكم من أهلها. فإن لم يكن لهما أهل ، أو كان، ولم يكن فيهم من يصلح لذلك لعدم العدالة، أو لغير ذلك من المعاني، فإن الحاكم يختار حكمين عدلين من المسلمين لهما ... ويستحب أن يكونا جارين**»[1].

فإن لم يوجد الحكمان على هذه الصفة من الشروط المتقدمة في أهل الزوجين فيبعث حكمين أجنبين، أما لو كان الصالح للحكم متوفراً في إحدى العائلتين دون الأخرى فهل يلزم تحكيم الأجانب في هذه الصورة.

الجواب أن فقهاء المذهب اختلفوا في هذه الصورة على قولين، **أحدهما** لابن الحاجب وهو أنه ينتقل إلى الأجنبيين إذا لم يوجد الحكمان أو لم يوجد أحدهما على حد سواء. **والثاني** لأبي الحسن اللخمي وهو بعث الحكم الصالح المتوفر من الأهل وبعث الثاني من الأجانب، كما نص عليه الزرقاني والخرشي، ونص هذا الأخير: قال في التَّوضيح ظاهرُ الآية أَنَّ كونهما من الأهلين مع الوجدان واجبٌ شرطًا فلو أمكن إقامة الأهل من أحد الزّوجين دون الآخر فهل يتعيَّن كونهما أجنبيَّين أو يُقام الذي من الأهل وأجنبيٌّ من الجانب الآخر، وعلى الأول ابن الحاجب وعلى الثَّاني اللَّخميُّ وهو مُوافقٌ لكلام المؤلّف لأنَّ مفهوم إنْ أَمْكنَ عدمُ الإمكان من الجانبين أو أحدهما[2]. وذكر العدوي في

1 - انظر: عقد الجواهر الثمينة لابن شاس 2/ 158، تحقيق أ د. حميد بن محمد لحمر.

2 - شرح الخرشي على المختصر بحاشية العدوي 4 /8



حاشيته على الخرشي أن قول اللخمي هو الذي يعول عليه، وأن كلام ابن الحاجب يرد إليه[1].

ولهذا فإنّ الذي يظهر هو: جواز أن يكون أحد الحكمين من الأهل والأخر أجنبيا طبقا للشروط وحسب الحالة. - والله أعلم.

السؤال الرابع: وأما عن سؤالكم: ما هو ترتيب الترجيح لو وجب التحكيم من أهل الزوجين؟

فلم يتبين لي المقصود منه حتى أجيب عليه.

السؤال الخامس: وأما عن سؤالكم هل يتمكن الحكمان من التفريق بدون رضا الزوج؟

فالجواب عليه هو أن في المذهب قولين مبنيين على الخلاف في كونهما حكمين أو وكيلين أو شاهدين:

فالقول المفتى به في المذهب هو الأول من كونهما **حكمين** لا وكيلين ولا غير ذلك، وعليه فلا يشترط رضا الزوج ولا الحاكم إذا حكما بالطلاق. والدليل على هذا ما ذكره القرطبي في تفسيره قال: «**قال: جاء رجل وامرأة إلى علي مع كل واحد منهما فئام من الناس، فأمرهم فبعثوا حكما من أهله وحكما من أهلها، وقال للحكمين: هل تدريان ما عليكما؟ عليكما إن رأيتما أن تفرقا فرقتما. فقالت المرأة: رضيت بكتاب الله بما علي فيه ولي. وقال الزوج: أما الفرقة فلا. فقال علي: كذبت، والله لا تبرح حتى تقربمثل الذي أقرت به. وهذا إسناد صحيح ثابت روي عن علي من وجوه ثابتة عن ابن سيرين عن عبيدة، قال أبو**

1 - العدوي حاشية على الخرشي 4 /8



عمر: فلو كانا وكيلين أو شاهدين لم يقل لهما: أتدريان ما عليكما؟ إنما كان يقول: أتدريان بما وكلتما؟ وهذا بين»[1].

كما استدل ابن العربي على ذلك بالنظر، فقال: «**فإن الله خاطب غير الزوجين إذا خافا الشقاق بين الزوجين بإرسال الحكمين، وإذا كان المخاطب غيرهما فكيف يكون ذلك بتوكيلهما؟، ولا يصح لهما حكم إلا بما اجتمعا عليه، والتوكيل من كل واحد لا يكون إلا فيما يخالف الآخر، وذلك لا يمكن هاهنا»**[2].

قال ابن شاس: "ثم المبعوثان **حكمان** لا وكيلان ، وإن كان البعث من جهة الزوجين، ألا ترى أن للزوجة دخولاً في التحكيم ، ولا مدخل لها في تمليك الطلاق. وقيل: بل هما وكيلان.

وإذا فرعنا على الأول ، فينفذ تصرفهما في التطليق والخلع إن رأياه، لعجزهما عن الإصلاح من **غير افتقار إلى إذن الزوج ، ولا إلى موافقة حكم حاكم البلد»**[3].

وقال الباجي : (مسألة) وما يحكم به الحكمان فعلى وجه **الحكم** لا على وجه الوكالة , والنيابة فينفذ حكمهما, وإن خالف مذهب الحاكم الذي أنفذ سواء جمعا أو فرقا ، والدليل على ذلك قوله تعالى ﴿فَٱبۡعَثُواْ حَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنۡ أَهۡلِهَآ﴾ فسماهما **حكمين والحكَم** لا يحتاج فيما يوقعه من الطلاق إلى إذن الزوج كالولي[4].

---

1 - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي 5/ 177.

2 - أحكام القرآن لابن العربي 1/ 538.

3 - عقد الجواهر الثمينة لابن شاس 2/ 158.

4 - المنتقى للباجي 4/ 114.



وقال المواق عند قول خليل في المختصر: **(ونفذ طلاقهما وإن لم يرض الزوجان والحاكم ولو كانا من جهتهما): انظر قوله «ولو كانا من جهتهما» هو فرع: هل هما وكيلان أو حكَمان من غير إذن الزوج وحكم الحاكم. ابن الحاجب: وهما حكمان ولو كانا من جهة الزوجين لا وكيلان على الأصح ، فينفذ طلاقهما من غير إذن الزوج وحكم الحاكم**[1].

ويقول الخرشي: **المشهور أن الحكمين طريقهما الحكم لا الوكالة ولا الشهادة ولو كانا من جهة الزوجين فإذا حكما بطلاق ولو خلعا نفذ ولا يحتاج إلى مراجعة حاكم البلد ولا إلى رضا الزوجين ومحل نفوذ طلاقهما إن لم يزيدا في حكمهما على طلقة واحدة وإلا فلا ينفذ الزائد على الواحدة لأن الزائد خارج عن معنى الإصلاح الذي بعثا إليه وإذا حكم أحدهما بواحدة والآخر بأكثر أو بألبتة فلا يلزم الزوج إلا واحدة لاتفاقهما عليها**[2].

ويقول الدسوقي : **(قوله لأن طريقهما الحكم)** أي على المشهور، أما على القول بأن طريقهما الوكالة عن الزوجين فلا ينفذ طلاقهما إلا إذا رضي به الزوجان بعد إيقاعه؛ لأنه قد يدعي أحد الزوجين أن ذلك الطلاق خلاف المصلحة، وأما على القول بأن طريقهما الشهادة عند الحاكم بما علما فلا ينفذ طلاقهما إلا إذا رضي به الحاكم ونفذه[3].

وقال العدوي: «واعلم أن ظاهر العبارة أن يقول: الحكمان إما

1 - التاج والإكليل للمواق 5/ 265، كتاب القسم والنشوز.

2 - شرح مختصر خليل للخرشي 4/ 9.

3 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير 2/ 345.





جماعة المسلمين تقوم مقام الحاكم والقاضي في حالة تعذر وجودهما أو عدم أهليتهما في حل النزاع والخصومة بين الناس



طريقهما **الحكم** أو الشهادة أو الوكالة، فتكون الثلاثة متقابلة، وليس كذلك. بل المراد أن يقول: طريقهما **الحكم** على وجه الحكم لا على وجه الوكالة كما أفصح به الباجي، فقال: حكمهما على وجه **الحكم** لا الوكالة **فينفذ** وإن خالف مذهب من بعثهما. انتهى أي فحكمهم متفق عليه بل النزاع إنما هو في حكمهم الذي حكموا به هل هو على وجه **الحكم** أو الوكالة[1].

ويقول ابن جزي: (الحالة الثالثة) أن يشكل الأمر وقد ساء ما بينهما وتكررت شكواهما ولا بينة مع واحد منهما ولم يقدر على الإصلاح بينهما، فيبعث حكمان من جهة الحاكم أو من جهة الزوجين أو من يلي عليهما لينظرا في أمرهما وينفذ تصرفهما في أمرهما بما رأياه من تطليق أو خلع من **غير إذن الزوج ولا موافقة الحاكم** وذلك بعد أن يعجزا عن الإصلاح بينهما[2].

السؤال السادس: وأما عن سؤالكم : لو وجد قاض إلا أنه لا يحكم بمقتضى الشرع، فهل يمكن قيام جماعة المسلمين مقام القاضي في هذه الصورة؟

فالجواب عليه: هو أن جماعة المسلمين تقوم مقام الحاكم

1 - حاشية العدوي على شرح مختصر خليل للخرشي 4/ 10.

2 - القوانين الفقهية لابن جزي ص 142.



والقاضي في حالة تعذر وجودهما أو عدم أهليتهما في حل النزاع والخصومة بين الناس، الأمر الذي تحل به مشاكل المسلمين ولو خارج البلدان الإسلامية على ما أصبح يعرف بـ(**فقه الأقليات**).

ومن ذلك: قول الدسوقي: «**اعلم أن جماعة المسلمين العدول يقومون مقام الحاكم في ذلك وفي كل أمر يتعذر الوصول فيه إلى الحاكم أو لكونه غير عدل اهـ خش والواحد منهم كاف كما قاله شيخنا تبعا لعبق**»[1].

وفي المعيار: **وسئل أيضا عن بلد لا قاضي فيه ولا سلطان أيجوز فعل عدوله في بيوعهم وأشريتهم ونكاحهم؟**

فأجاب: بأن العدول يقومون مقام القاضي والوالي في المكان الذي لا إمام فيه ولا قاضي.

قال أبو عمران الفاسي: أحكام الجماعة الذين تمتد إليهم الأمور عند عدم السلطان نافذ منها كل ما جرى على الصواب والسداد في كل ما يجوز فيه حكم السلطان، وكذلك كل ما حكم فيه عمال المنازل من الصواب ينفذ[2].

وفي الحطاب صدر باب القضاء: الرابع: **قال البرزلي في مسائل الأقضية عن السيوري: إذ تحرج الناس لعدم القضاة أو لكونهم غير عدول فجماعتهم كافية في جميع ما وصفته، وفي جميع الأشياء، فيجتمع أهل الدين والفضل فيقومون مقام القاضي مع فقده في**

1 - حاشية الدسوقي على الشرح الكبير 2/ 519.

2 - الونشريسي في المعيار (10/ 102.103).



ضرب الآجال والطلاق وغير ذلك.

قلت: تقدم أن الجماعة تقوم مقام القاضي مع فقده إلا في مسائل تقدم شيء منها. انتهى. انظر المشذالي في كتاب الاجتهاد فإنه ذكر أن الجماعة تقوم مقام القاضي في مسائل، وذكر ذلك أيضا في كتاب الصلح، وذكره البرزلي في كتاب السلم، وقد ذكرت كلام المشذالي في باب النفقات في الطلاق على الغائب بالنفقة، والله أعلم[1].

وما ذكروه من الافتيات على القاضي غير العدل - والذي يمكن أن يدخل فيه من لا يحكم بالشريعة - ينبغي أن ينظر فيه إلى حال البلد بحيث لا يثير خصومة ولا تهديداً للسلم الاجتماعي، بل يتعين أن يكون الطرفان متفقين على ذلك، فيكون بمنزلة التحكيم. -والله أعلم-.

وأما سؤالكم: هل يسوغ للقاضي أن يحكم في مثل هذه الصور بفسخ النكاح على أساس الشقاق بين الزوجين من دون أن يبعث الحكمين؟

فالجواب عليه وعلى السؤال الذي بعده، هو: أن القاضي في حالة الشقاق بين الزوجين وعدم ظهور وجه الحق بينهما بالبينة أو الإقرار يلزمه بعث الحكمين ولا يحكم هو ولو علم في نفسه الظالم من المظلوم، قال ابن العربي : «والحكمة عندي في ذلك وهي:

المسألة السادسة: أن القاضي لا يقضي بعلمه، فخص الشرع هاتين الواقعتين بحكَمين؛ لينفذ حكمهما بعلمهما، وترتفع بالتعديد التهمة عنهما[2].

1 - الحطاب مواهب الجليل 6/ 297

2 - انظر: أحكام القرآن لابن العربي 1/ 541.



وظاهر كلام علمائنا إن القاضي لا يقوم بالتفريق بين الزوجين في حال التباس أمرهما وظهور الشقاق بينهما وإنما يرسل حكمين إليهما.

فمن ذلك على سبيل المثال:

قال ابن العربي: «**إذا علم الإمام من حال الزوجين الشقاق لزمه أن يبعث إليهما حكمين ولا ينتظر ارتفاعهما؛ لأن ما يضيع من حقوق الله أثناء ما ينتظر رفعهما إليه لا جبر له**»[1].

وقال المواق: «قال في المدونة: إن لم يصل لمعرفة الضار منهما أرسل الحكمين[2]. وسألهما إقامة البينة على ما زعماه من الإضرار فذكرا أن لا بينة لهما وأشكل عليه من المضر بصاحبه منهما فدعاهما الصلح فأبياه **فلم يكن بُدٌّ** من توجه الحكمين»[3].

وقال عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني:"**والذي نراه أن يرسل إليهما حكمين كما قال الله عزوجل في محكم كتابه لا يجوز غير ذلك؛ لقول الله عزوجل:** ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ (الأحزاب: 36) وآية الحكمين محكمة لا نعلم لها ناسخًا فالعمل بها **أمر فرض واجب وأمر لازم**.[4]

1 - أحكام القرآن لابن العربي 1 /143.

2 - التاج والإكليل للمواق 5 /263.

3 - نفس المرجع 5 /264.

4 - الإعلام بنوازل الأحكام للإمام أبي الإصبع عيسى بن سهل بن عبد الله الأسدي الجياني 1 /155، تحقيق: يحيي مراد، دار الحديث - القاهرة.



وقال أيضا: «قال ابن لبابة: **القول بالحكمين مما لا يجوز الحكم بغيره عندي**؛ لأن الله تعالى حكم به وأصحاب النبي ﷺ والعلماء إلى مالك وهلم جرا»[1]

وقال الطاهر بن عاشور: «والآية دالة على **وجوب بعث الحكمين** عند نزاع الزوجين النزاع المستمر المعبر عنه بالشقاق»[2].

قلت: ومع ما ذكره علماء المذهب من وجوب بعث الحكمين فإنهم لم يوضحوا شرطية تحكيم الحكمين ليكون حكم القاضي باطلا في حال تجاوزه لهما. ولهذا فالذي يظهر لي أن القاضي إذا تعذر عليه بعث حكمين لعدم قبولهما أو لعدم وجود من تنطبق عليه صفات الحد الأدنى للحكمين ، -نظرا لحال الزمان - يمكن أن يحكم في المسألة دون أن يعتمد طريق الحكمين، بمعنى أنه في هذه الحالة لا يحكم بمجرد علمه كما هو شأن الحكمين، ولكن بمقتضى البينات بعد أن يدعو إلى الصلح ويستنفد الوسائل، وحينئذ فإن حكمه إما أن يكون بالتفريق بينهما بناء على ثبوت الضرر من الزوج، أو بإيجاب الخلع إذا كان الضرر من قبل الزوجة، وبناء على ما يظهر له من المصلحة قياساً على الحكمين في حال استمرار الخلاف.

وقد رأى بعض المتأخرين من أهل المذهب أن الزوجين لا يجوز تركهما أو ترك أحدهما على معصية كما لو كانت الزوجة ناشزاً وأُيس من إصلاحها فالقاضي يطلقها عليه بخلع، وفي عدمه تُطلقها جماعة

---

1 - نفس المرجع 1/ 156.

2 - التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور 5/ 46.



المسلمين، قال ابن حمى الله الشنقيطي:

ولا يجـوز ترك ناشزعلى عصيانها والزوج حتما قبلا

فِداءها بما أحب ممكنا إلا يطلـــــــقها عليه الأمنا

وأصل هذا الرأي في بلاد شنقيط للشيخ / سيدي أحمد بن القاسم الحاجي الواداني الذي ألف رسالة في وجوب تطليق الناشر سماها «مفتاح الكنوز في طلاق النشوز» اختصر فيها رأيه بقوله: على أن الزوجة إذا نشزت واستعصت على زوجها بغضا له كان على الإمام أو من يقوم مقامه أن يطلقها على زوجها بخلع وإن لم يرض زوجها بذلك سواء كانت الإساءة منها أو من الزوج أو منهما أو أشكل الأمر فيها».

وتبعه تلميذه العلامة ابن الأعمش العلوي من أكبر فقهاء القرن الثاني عشر الشناقطة، وقد جمع العلامة / النابغة الغلاوي صاحب الطليحة فتاوى هؤلاء في نازلة له. وقد تعلق هؤلاء العلماء بقولهم: إن الحاكم لا يحل أن يتركهما على ما هما عليه من المآثم وفساد الدين[1].

واعتمدوا على درء المفسدة الحاصلة من استمرار الشقاق بين الزوجين ولو كانت من جهة الزوجة مستشهدين بحديث زوجة ثابت بن قيس بن شمَّاس المعروف وقد أمرها عليه الصلاة والسلام بالمخالعة ولفظه للبخاري عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ -t- «أَنَّ امْرَأَةَ ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم فقالتْ: يا رسول اللَّهِ، ثابت بن قيسٍ ما أَعِيبُ عليه في خُلُقٍ ولا دينٍ، ولكنّي أكْرَهُ الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: أَتَرُدّينَ عَلَيْهِ حَدِيقَتَهُ فقالتْ: نعمْ، فقال رسول اللَّهِ ﷺ:

1 - محنض بابه الديماني ميسر الجليل 1/ 15 - 2/ 22



اقْبَلْ الحديقة وطَلِّقْهَا تَطْلِيقَةً» رواه البخاريُّ، وفي روايةٍ له: «وَأَمَرَهُ بِطَلَاقِهَا».

وقد قال محمد بن عبد الباقي الزرقاني -في شرحه للموطإ-: الأمرُ هنا أمر إرشاد وإصلاح لا أمر إيجاب[1]. وكذلك الحافظ في «فتح الباري».

أما الصنعاني فقد رأى أنه أمر إيجاب وأن تطليق الكارهة وقبول الخلع لازم فقال في «سبل السلام»: وأمَّا أمرُه صلَّى اللَّهُ عليه وسلَّم بتطليقه لها فإنَّه أمرُ إرشادٍ لا إيجابٍ كذا قيل، والظَّاهر بقاؤُه على أصله من الإيجاب، ويدلُّ له قوله تعالى﴿فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ ﴾٢٢٩ سُورَةُ البقرة /229، فإنَّ المراد يجب عليه أحدُ الأَمرَيْن، وهنا قد تعذَّرَ الإِمساكُ بمعروفٍ لطلبها للفراق فيتعيَّنُ عليه التَّسْرِيحُ بإحسانٍ[2].

ومع أن هذا الرأي لا يعتبر قولاً في المذهب فإنه يعتبر اجتهاداً في المذهب مخرجاً على أصوله وقواعده.

وقول هؤلاء قد يكون متعيناً إذا لم يوجد حكم على الصفة الشرعية في زمان يتعذر فيه ما ذكره علماؤنا من إجبار المرأة على الرجوع إلى بيت الزوجية بالتأديب. ولهذا فلا بد أن يتصرف القاضي أو من يقوم مقامه تصرفاً يرفع الحرج ويخفف من الضرر.

والوجه عندي في ذلك: أن القاضي عندما يرتفع إليه الزوجان في حالة شقاق يباشر بحث القضية -كما هو الأصل - ويستمر في ذلك

---

1 - الزرقاني، شرح الموطأ 3 /184

2 - الصنعاني ، سبل السلام شرح بلوغ المرام، 2 /246.



دون إعلان «الإشكال» الذي هو مناط بعث الحكمين، إذ من حق القاضي أن يدعوهما إلى الإصلاح وأن يبحث عن حقيقة أمرهما ليطبق الإجراءات في حال ظهور الشقاق من أي منهما. وقد يطلع على ما يوجب التطليق فيجريه طبقاً لأحكام الضرر أو أحكام النشوز بناء على رأي الشيوخ ، الذين أشرنا إليهم سابقاً، مستندا إلى المصلحة الراجحة وارتكابا لأخف الضررين. والله أعلم.

السؤال السابع: وأما سؤالكم: وفي صورة ما لو حكم القاضي كذلك فهل يعتبر حكمه بفسخ النكاح نافذاً شرعاً أم لا ؟

الجواب -والله أعلم-: أنه ينظر في مستند الحكم بناء على ما وصفناه في جواب السؤال السابق بمعنى أن القاضي إذا كان قد اعتمد على ما ثبت عنده من إضرار الزوج بزوجته فحكم بالتطليق لذلك فحكمه صحيح لأنه لا إشكال في حال ثبت الضرر أو حكم بالتطليق بناء على ظلم الزوجة ونشوزها درء للمفسدة وحكم للزوج بمال ليكون بمنزلة الخلع، فيكون حكمه ما قدمناه عن متأخري الشناقطة.

أما إذا لم يصرح بوجود ظلم أو إضرار من أي من الطرفين أو وجوده منهما على السواء فهذا محل الاشكال الذي يوجب بعث الحكمين، يقول ابن فرحون: إنْ عمي على الحاكم خبرهما وطال تكررها ولم يعلم ظالمهمالم يسعه أن ينظر في أمرهما بغير الحكمين»[1].

وللحكمين فقط صلاحية إصدار حكم بالطلاق بمال أو بدونه نظرا للمصلحة دون أن يعلنوا ظلم طرف لآخر، وهو حكم ليس للقاضي

1 - ابن فرحون التبصرة 2 /196



إصداره دون أن يستند إلى ضرر من الزوج للزوجة أو إلى مصلحة في قطع النزاع بناء على نشوز الزوجة؛ إذا لم يوافق الزوج على الطلاق والتنازل بمال إن وافقت الزوجة أو بدون مال إذا سمح الزوج بذلك فلن يكون الحكم هنا حكم القاضي لكنه سيكون قرارا من أحد الزوجين أو منهما يثبته القاضي، وهنا تكون دقةُ فهم القاضي وتحريه أمراً لا غنى عنه ليصل بكل وسيلة مشروعة إلى تحديد المضر بصاحبه منهما، وإن كان الضرر متبادلاً فأيهما أكثر إضراراً بصاحبه، ومن هذه الوسائل على سبيل المثال ما ذكره المالكية من تسكينهما مع قوم صالحين. قال ابن الهندي في وثائقه: إذا لم تقم بينة وادعى كل واحد إضرار صاحبه زجرا معاً وإن تكرر ترددادهما أمره القاضي أن يسكنها بين قوم صالحين»[1]. قال خليل: «وبتعديه زجره الحاكم وسكنها بين قوم صالحين». المراد من هذا أن القاضي قبل أن يصل إلى الإشكال الموجب لبعث الحكمين له صلاحيات في البحث والتنقيب عن حال الزوجين ليصلح ما بينهما إن أمكن بزجر الظالم أو زجرهما، أو ليفرق بينهما طبقا للمستندات الشرعية.

هذا ما ظهر لي في هذه المسألة، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

والله يحفظكم ويرعاكم
والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته
عبدالله بن بيّـه

---

1 - حاشية البناني 4/ 61



إصـــدارات
مركز الموطأ
للدراسات والتعليـــم



العلامة عبد الله بن بيه



العلامة عبد الله بن بيه



العلامة عبد الله بن بيه



د. إبراهيم مشروح



العلامة عبد الله بن بيه



د. نجم الدين قادر الزنكي

أ. د عبد الحميد عشاق

ابن الجزري الدمشقي

د. عبدالهادي حميتو

أ.د. الناجي لمين

أ. د عبد الحميد عشاق



سياسة النشر

- تختص المجلة بعلوم الشرع وما يتعلق بها من العلوم الأخرى.
- يشترط في الأبحاث المنشورة الأصالة والجدة.
- يشترط في الأبحاث ألا تكون نشرت جزئيا أو كليا في أي وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو في مؤتمر علمي.
- يشترط أن تكون الأبحاث المقدمة إلى المجلة مرفقة بسيرة ذاتية للباحث.
- يجوز أن يشترك أكثر من باحث في بحث واحد مقابل مكافأة مالية واحدة.
- يشترط في النصوص المترجمة أن ترفق بالنص الأصلي الكامل، وبكل المعلومات الموثقة عن مصدر النص وصاحبه.
- يشترط في النصوص المترجمة أو المكتوبة بلغة غير العربية أن ترفق بملخص عن البحث باللغة العربية.
- يجب ألا تتجاوز صفحات البحث 30 صفحة من حجم A4 مرقونة بخط Tradional Arabic
- ترقم الإحالات والهوامش بحسب كل صفحة على حدة.
- توثق الإحالات والنقول بذكر اسم المؤلِّف، ثم اسم المؤلَّف أو البحث، ثم الصفحة، ثم معلومات الكتاب أو البحث.
- يشترط في الإحالة على المجلات والدوريات ذكر اسم الكاتب، اسم البحث، اسم المجلة، بلد النشر، رقم العدد، سنة النشر، ذكر الصفحات التي أتى بها البحث داخل المجلة
- يشترط في النقل من المواقع الإلكترونية وضع رابط الموقع بشكل صحيح، مع اسم الكاتب، وعنوان الموضوع، وتاريخ الاقتباس.
- يشترط في البحوث أن تتضمن لائحة المصادر والمراجع موثقة ومرتبة ترتيبا أبجديا وفق أسلوب MLA.
- تلتزم المجلة بإخطار الباحث بوصول البحث خلال ثلاثة أيام من تاريخ وصوله.



- تمر الأبحاث المقدمة إلى المجلة بتحكيم أولي من طرف أعضاء هيئة التحرير، ثم توجه إلى التحكيم السري من طرف مختصين من ذوي الخبرات العلمية.

- تتعهد المجلة بإبلاغ الباحث بنتيجة التحكيم مهما كانت.

- في حالة قبول البحث، ترسل الملاحظات إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة.

- يلتزم الباحث بإدخال أي تعديلات تطلبها منه جهة التحكيم على أن يعيدها إلى المجلة خلال شهر من تاريخ استلامه لها.

- يلتزم الباحث بعدم إحالة بحثه على أي جهة أخرى بغرض النشر قبل استلامه قرار التحكيم في غضون ثلاثة أشهر، ويكون في حل من التزامه خارج هذه المدة.

- ترفض المجلة بما لا يقبل الاستثناء كل البحوث الفاقدة لمنهجية وشروط النقد العلمي أو التي تتضمن أي تصريح أو إيحاء بالتهجم أو التنقيص أو التبخيس أو التهوين من أي مذهب أو جهة أو شخص في القديم أو الحديث.

- تلتزم المجلة بإخطار أصحاب البحوث الذين لم تستوف بحوثهم شروط النشر والتحكيم بالمجلة دون تعليل في غضون ثلاثة أشهر من استلام البحث.

- لا تلتزم المجلة بإعادة أصول الأبحاث سواء نشرت أم لم تنشر.

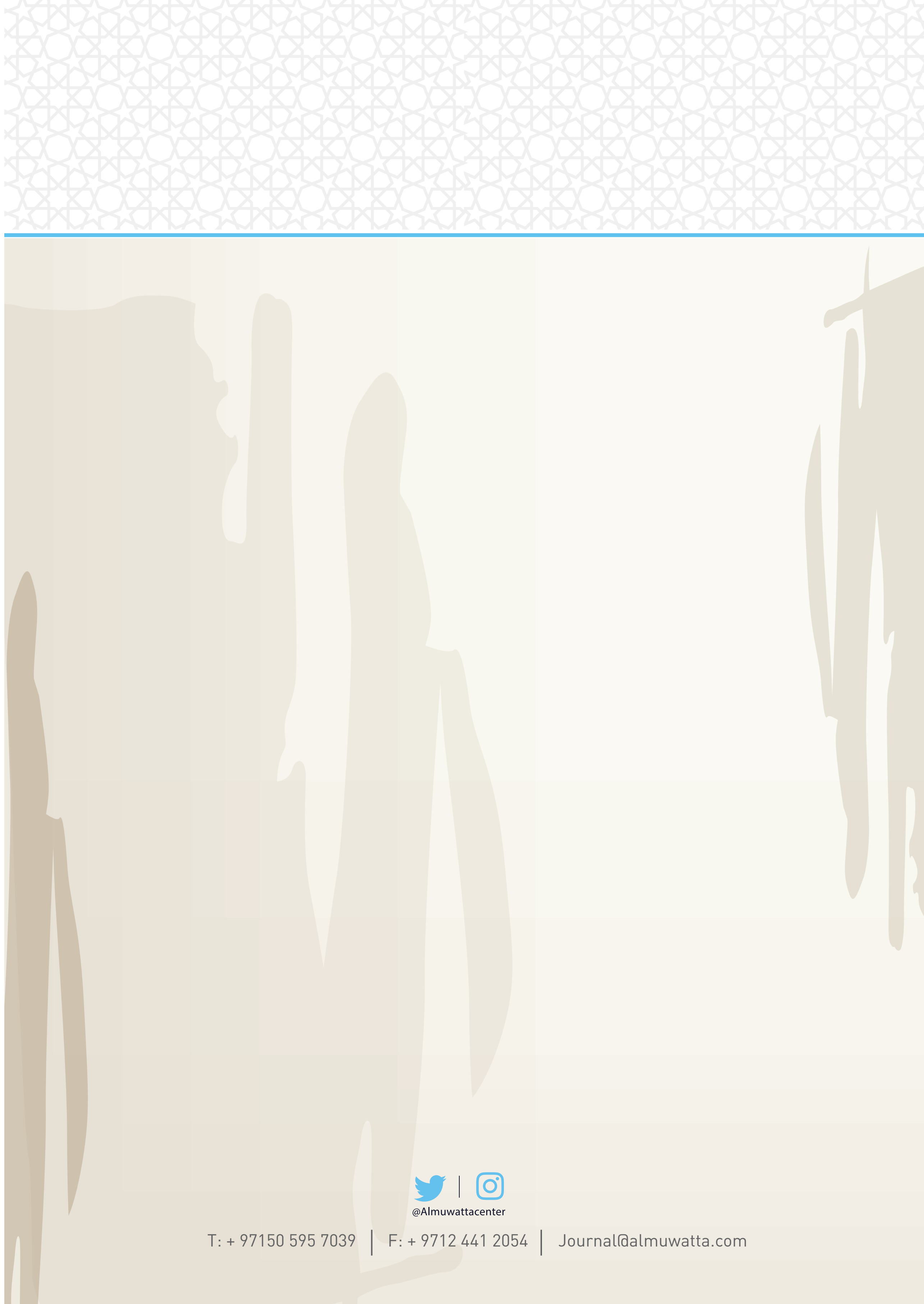
- جميع المواد المنشورة في المجلة تخضع لقوانين حقوق الملكية الفكرية، ويحق للمجلة نشرها في موقعها الإلكتروني بحسب القوانين المنظمة.

- تبيح المجلة الاقتباس من مواضيعها مع مراعاة الأصول والقواعد الجاري بها العمل.

- كل بيانات البحث والباحث تبقى سرية لا يطلع عليها إلا عضو هيئة التحرير المكلف بالباب الذي يندرج تحته البحث، وتوجه البحوث للتحكيم وتستقبل نتائجه فقط من طرف مدير التحرير.

- تمنح المجلة مكافأة مالية مقابل البحوث المجازة من طرف لجان التحكيم.

- تعبر المواد المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها ولا تلزمها بأي حال من الأحوال.



T: + 97150 595 7039 | F: + 9712 441 2054 | Journal@almuwatta.com